

ಕೆ. ವಿ. ಎನ್. ಅವರ

ತೊಂಡು ಮೇವಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿ

ಸ್ವೀಕಾರ • ಮುಂದುವರಿಕೆ • ಸಾಹಚರ್ಯ
ಕೈಕಂಬ • ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರ • ಅನುಸರಣೆ
ಅರ್ಥಗಳ ವಲಸೆ • ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ಹಾಗೂ ಭಿನ್ನಮತ



ಡಾ. ಕೆ. ವಿ. ನಾರಾಯಣ
ಅವರ ಜೊತೆ ಮಾತುಕತೆ

ಲೇಖಕರು
ಕೇಶವ ಶರ್ಮ ಕೆ.



ಕೆ. ವಿ. ಎನ್. ಅವರ

ತೊಂಡು ಮೇವಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿ

(ಸ್ವೀಕಾರ, ಮುಂದುವರಿಕೆ, ಸಾಹಚರ್ಯ, ಕೈಕಂಬ, ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಅನುಸರಣೆ, ಅರ್ಥಗಳ ವಲಸೆ, ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ಹಾಗೂ ಭಿನ್ನಮತ)

ಡಾ. ಕೆ. ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ಜೊತೆ ಮಾತುಕತೆ

ಲೇಖಕರು : **ಕೇಶವ ಶರ್ಮ. ಕೆ**

ಪುಸ್ತಕ

ವಿಜಯನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು 560 040

ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರ ತೊಂಡು ಮೇವಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿ
K.V.N. AVARA TONDU MEVINA SAHITYA SIDDHANTAGALONDIGE MUKHAMUKHI
A criticism By : **Keshava Sharma K.**
1 Cross, Shanthi Nagara
Near Chowdamma Temple, B R Projct,
Badarvathi Taluk, Shivamoga - 574115
Mob : 9448730611
E-mail : dr.keshavasharma.k@gmail.com

Pulished by
Asha Nagesh
DESI PUSTAKA
#121,13th Main Road, M.C. Layout
Vijayanagara,Bengaluru - 560 040.
Ph : 080 - 23153558, Mob: 94484 39998
E-mail: srushtinagesh2005@gmail.com

First Impression: 2024
Page : vii+4+224=236
Book Size : 1/4 Crown (23x15.5)
(International Standard Book Size)
₹ : 275 /-
Paper used: 70 Gsm Jk Book Print

DTP : Arpuda Merry
Cover Page : **Kiran Madaal**

Printed at :
POORNIMA PRINTERS
Vijayanagara, Bengaluru-560 040
Ph: 080-23351210

ಅರ್ಪಣೆ

ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಬರೆಯಲು ಕಾರಣರಾದ ಪ್ರೀತಿಯ

ಕೆ.ವಿ.ಎನ್.

ಎಚ್.ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ ಮೇಡಂ ಅವರಿಗೆ

[illegible]
[illegible]
A criticism [illegible]
[illegible]

Published by
[illegible]

First Impression: 2024
[illegible]
(International Standard Book Size)
[illegible]
[illegible]
© : [illegible] 2024
DTP: [illegible]
Cover Page: [illegible]

Printed at:
POORNIMA PRINTERS
[illegible] 560 040
[illegible]

[illegible]

ಓದಿಗೂ ಮೊದಲು

ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವಾಗಿ ನಡೆದ ಸಂಗತಿ. ಒಂದು ದಿನ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಜೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಹತ್ತು ಗಂಟೆಗೆ ಕೆ. ವಿ. ಎನ್. ಅವರಿಗೆ ದೂರವಾಣಿಯ ಮೂಲಕ ಮಾತಾಡಬೇಕಿತ್ತು. ಅವರ ಸಂದರ್ಶನ ಮಯೂರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿತ್ತು. ಸಂದರ್ಶನ ಮಾಡಿದವರು ವಿಕ್ರಮ್ ವಿಸಾಜಿ. ಆ ಸಂದರ್ಶನಕ್ಕೆ ನಾನು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೆ. ಅದರ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕೆ. ವಿ. ಎನ್. ಅವರ ಜೊತೆಗೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಮಾತಾಡಿದೆ., ಮತ್ತೆ ಮಾತು ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ಅವರು ಸಂದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತು ನಿಜ. "ಈಗ ಯಾವುದೇ ಸಂವಾದ ಇಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಉಂಟಾಗಿದೆ." 2011ರಲ್ಲಿ ತೊಂಡು ಮೇವು ಕೃತಿಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ಮುಂದುವರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದೆ. ಅದು ಈಗ ಸಾಕಾರವಾಗಿದೆ.

ನಾನು ಕೆ. ವಿ. ಎನ್ ಅವರನ್ನು ನೋಡಿದ್ದು ಮತ್ತು ಮಾತಾಡಿದ್ದು ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಯದ ಕಮ್ಮಟದಲ್ಲಿ.,ಅದು ನಡೆದು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಮೂವತ್ತು ಮೂರು? ಮೂವತ್ತ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಷಗಳಾದವು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನನ್ನ ಸಂದೇಹಗಳನ್ನು ಅವರ ಜೊತೆಗೆ ಹಂಚಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಮೊದ ಮೊದಲು ಅವರ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತಾಡಲು ತುಂಬಾ ಸಂಕೋಚವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವರು ಕನ್ನಡದ ಮಹತ್ವದ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು ಎಂದು ಹೆಸರರು ಪಡೆದಿದ್ದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ನನ್ನ ಜೊತೆಗೆ ಹೇಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೋ ಎನ್ನುವ ಆತಂಕ ಮತ್ತು ಸಂಕೋಚವು ಇರುತ್ತಿತ್ತು.

ಯಾವಾಗ ಅವರ ಹತ್ತಿರ ಮಾತಾಡಿದನೋ ಆವತ್ತಿನಿಂದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಶುರುಮಾಡಿದೆ. ಎರಡು ದಿನಕ್ಕೊಮ್ಮೆ. ಅವರ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದೆ.ಅವರು ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಾನು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೆ. ಅವರು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಬರೀ ಮಾತುಕತೆ. ಅದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರತ್ರ

ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಾನು ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೆ. ನನಗೆ ಅದು ಬೇಕಿತ್ತು. ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ಇಲ್ಲದೆ ಮುಂದುವರಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಈ ಕೃತಿ ತಯಾರಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಲೋಪದೋಷಗಳು ಇರಬಹುದು. ಇದ್ದರೆ ಅದು ನನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ದೋಷ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ವಿನಂತಿಸುತ್ತೇನೆ. ನನಗೆ ಸಮಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಕೆ. ವಿ. ಎನ್. ಅವರಿಗೆ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮತಿ ಮೇಡಂ ಅವರಿಗೆ ವಂದನೆಗಳು. ಎಷ್ಟೋ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಅವರಿಬ್ಬರು ನನಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ದೊಡ್ಡದು.

.ನನಗೆ ಸಮಯವು ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಇದೆ. ನಿವೃತ್ತಿಯಾದ ಮೇಲೆ ನನಗೆ ಕಾಲವಿದೆ. ಹೊರ ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತಾಡಲು ಬರಹವೂ ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಹೇಳಿದ ನೆನಪು. ಬರಹವೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟು ಮಾಡಬಲ್ಲೆ. ಕೆಲಸವು ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಇದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. .

ಸದ್ಯ ಬರೆಯುವ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ., ಬರೆಯುತ್ತೇನೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಟಿಸಿ ಎಂದರು. ನನ್ನ ಯಾವ ಕೆಲಸವೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ಬರಹದಲ್ಲಿ ಕುಸುರಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಕಷ್ಟ ಚಲ್ಲಾಪಿಲ್ಲಿಯಾಗಿ ಬರೆಯುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಷೆ ಹಿರಿದು. ಆಯುಷ್ಯ ಕಿರಿದು ಎಂದು ಗೊತ್ತಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆ. ವಿ. ಎನ್ ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದುದನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ನನಗೆ ಅದು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಬರೆಯಲು ಹೋಗಲಿಲ್ಲ.

ನನ್ನ ಹಿತೈಷಿಗಳಾದ ಡಾ. ಪಿ. ವಿ. ಭಂಡಾರಿ, ಮಾಲಗತ್ತಿ ದಂಪತಿಗಳು, ಆರ್, ಜಿ. ಹಳ್ಳಿ ನಾಗರಾಜ್. ಮಲ್ಲೇಪುರಂ, ಕಲ್ಗುಡಿ, ಪಂಡಿತಾರಾಧ್ಯ ಮೈಸೂರು, ಮೇಟಿ, ಅವಿನಾಶ್, ಬರಗೂರು ಇವರಿಗೆ,

ಕರಡು ತಿದ್ದಿದ ಡಾ. ಪಾಂಡುರಂಗ, ಅಭಿಜಿತ್, ಕವನ ಇವರಿಗೆ,

ಬೆರಚ್ಚು ಮಾಡಿದ ಸಂಪತ್ ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಪುದ ಮೇರಿಯವರಿಗೆ,

ಸಬಿತಾ, ನಹುಷ, ನಿಯತಿಯರಿಗೆ,

ನಾನು ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಸ್ನೇಹಿತರಾದ ನಾಗೇಶ್ ಮತ್ತು ಆಶಾ ಅವರಿಗೆ ,

ಮುದ್ರಿಸುತ್ತಿರುವ ಪೂರ್ಣಿಮ ಸಮಸ್ತರಿಗೆ,

ಮುಖಪುಟವನ್ನು ಬರೆದ ಕಿರಣ್ ಮತ್ತು ಕೊಂಡು ಓದುವ ನಿಮಗೆ.

ಕೇಶವ ಶರ್ಮ. ಕೆ

ಒಳಪುಟಗಳಲ್ಲಿ.........

1

ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಬರಹಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಹಚರ್ಯ

ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ನಾವು ಜನರ ಜೊತೆಗೆ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕರು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ಜೊತೆಗೆ ವಿವಿಧ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಇರುತ್ತವೆ., ಸಹಕಾರ, ಆಕ್ರೋಶ, ಅಸಹನೆ ಇತ್ಯಾದಿ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸೇರಿಯೇ ಸಂಬಂಧಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಅವುಗಳು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವೂ ಹೌದು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ, ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಇದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಪರಂಪರೆಗಳು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತವೆ, ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಕೂಡಾ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಬರಹಗಳು ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಬೆಂಜಮಿನ್ ಇದನ್ನು ಸನ್ನಿವೇಶವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಕತೆಯನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಅದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಆಗಿದೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ವರ್ತಕರ, ಪ್ರಯಾಣಿಕರ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕ ಕತೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ಭಿನ್ನ. ಅವರು ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ. ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದೂ ಅಗತ್ಯ. ಅವನ ನಾಟಕಗಳ ಕೇಂದ್ರವು ಇರುವುದು ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಅವನ ರಂಗಭೂಮಿಯೂ ಕೂಡಾ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ

ಸಾರ್ವಜನಿಕ. ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದ ಮತ್ತು ಅವನು ಅದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯೂ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಕತೆಗಾರರ ಮೇಲೆ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೆಂಜಮಿನ್‌ಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕತೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹೇಳುವವನು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಮೌಖಿಕವಾಗಿಯೂ ಕತೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಮೌಖಿಕ ಕತೆಯನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ಕಳೆದು ಹೋಗಿದೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಕತೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಿರ್ಮಾಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಬೆಂಜಮಿನ್, ಆದರೂ ಕತೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಅತ್ಯಂತ ಹಳೆಯ ರೂಪ'ವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕತೆಗಳು ರೂಪುತಳೆದದ್ದು ಬಂಡವಾಳ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಅದು ರೂಪು ತಳೆದದ್ದು ಬಂಡವಾಳ ಪೂರ್ವಯುಗದಲ್ಲಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸಹಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ರೈತರು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯರು ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಇರುವ ಕನಸುಗಳು ಆ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕಂಬಳಿಯು ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಹಾರುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇವುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯರು ಕಟ್ಟಿದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕತೆ ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬಹುದು ಆದರೆ ಅದು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಆಶಯವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರದೇಶವಿದೆ. ಅದು ಆಗಾಗ ರೂಪುತಳೆಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಥನಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುವುದು ಹೌದು. ಆದರೆ ಜೋಡಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಿರೂಪಣೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಯ್ಕೆಯೂ ಹೌದು. ಬೆಂಜಮಿನ್ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಅಭಿಜಾತವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕತೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ನೆರಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಹಜತೆಯು ಇರುವುದು ಅದರ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೂ ಹೌದು. ಅವುಗಳು ಅಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಆಯಾಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಭಾಷೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕತೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವವನ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವವನ ಕ್ರಮವೂ ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾದ

ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕ್ರಮವು ಓದಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಮತ್ತು ಕತೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಸಂಗತಿಗಳು. ಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಇದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಮನೋಭಾವವೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಭಾಷೆಯು ಪ್ರೆಸ್‌ಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೂ ರೂಪು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಕತೆಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆಯು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿಯೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಯಾವ ಪ್ರದೇಶದವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಇದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ.

ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಕತೆಗಳು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕತೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾತ ಓದುಗನನ್ನು ತಲುಪುವುದು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರೆಸ್ ಒಂದು ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರೆಸ್‌ಗಳು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹನವನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ನೇರ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಇದರಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾಷೆಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವೂ ಭಿನ್ನ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಆದರ ಸಾಮ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ತಾರತಮ್ಯಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಭಾಷೆಯು ಪ್ರೆಸ್ ಮೂಲಕ ಜನರನ್ನು ತಲುಪುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾಧ್ಯಮ ರಾಜಕಾರಣವು ಬದಲಿಸಿದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಅದನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ರೂಪಿಸಿದೆ. ಪ್ರೆಸ್ ಸಮೂಹವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಸಮೂಹವು ಮಾಧ್ಯಮದ ಮೂಲಕ ಯಾವುದನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡಿವೆ. ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಕೂಡಾ ಪ್ರೆಸ್‌ನಿಂದ ಬದಲಾದವು. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಬದಲಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಲೇಖಕರ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಬ್ರೆಕ್ಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಸಹಜತೆಯು ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವಾಗ

ನಾವು ಅದರಲ್ಲಿ ನಡತೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಇದು ಯಾಕೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಥರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾದರೆ ನಮಗೆ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಯಾವ ಸಾಕ್ಷ್ಯವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ. ನಾವು ಆಗ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡಲು ಆಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಸ್ವರೂಪವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಯಗದಲ್ಲಿ ಅಭಿರುಚಿಗಳು ಬದಲಾದವು ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳೂ ಬದಲಾದವು. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆಯು ಹೇಳಲು ವಿಫಲವಾಯಿತು. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಹಜತೆಯೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವೂ ಹೌದು. ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಬೆಂಜಮಿನ್ ಇದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು.

ಈಗಿನ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಗಿರಾಕಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಮಾಜವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಒಳನೋಟವನ್ನು ಕೊಟ್ಟವರು ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಮತ್ತು ಅಡರ್ನೊ. ಅವರ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ರೂಪಿಸಿದ ಹೊಸ ರಚನೆಗಳು ಅವರ ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಅವರು ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ : ಆಧುನಿಕ ಕೈಗಾರಿಕೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದ ಕಲೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಆಗಾಗ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಬೆಕೆಟ್ ಕೂಡಾ ಮಹತ್ವದ ಲೇಖಕ. ಅವನು ನವ್ಯದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಲೇಖಕನಾದರೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದ ಒಂದು ಗುಣವಿದೆ. ಮತ್ತು ಅವನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ. ಆಧುನಿಕ ಸಂಗೀತವು ಯಾವ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಡರ್ನೊನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ : ಆಧುನಿಕ ಸಂಗೀತವು ರಾಜಕೀಯ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಹುಡುಕಲಿಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ನಾವು ತಲುಪುವ ಗಮ್ಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಗಿರಾಕಿಗಳನ್ನು ಉದ್ದಿಮೆಗೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುವುದೇ ಕಲೆಯೆಂಬ ಹಂತಕ್ಕೆ ಈಗ ತಲುಪಿದ್ದೇವೆ. ಅನೇಕ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ ಎಂದು ನಾವು ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಕೋರಿಕೆಯು ಇದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಕಡಿಮೆ ಕೋರಿಕೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ಈ ವಿಚಾರಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅಡರ್ನೊ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ವದ

ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಆಧುನಿಕವಾದ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಈಗ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಸುಲಭವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ರಂಜನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅದು ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ನಿಲುವು ಬೇರೆಯದೂ ಹೌದು. ಸಿನಿಮಾ ಗೀತೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿನಿಮಾ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಂಚಿಕೆಯು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ ಮತ್ತು ಯಾವ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಅದು ಎಷ್ಟು ಓಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಹಾಡು ಇದೆ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾರು ದುಡ್ಡು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಬಂಡವಾಳವಾದವು ತನ್ನ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಲು ಹೂಡುವ ತಂತ್ರಗಳು ಕೂಡಾ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದೂ ಹೌದು. ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಕೆಲವನ್ನು ಪೂರೈಸುವಾಗ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಉದ್ದೇಶವು ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ಈಗ ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಕಲೆಗಳಿವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಗಳು ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಚಿಹ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ಬಂಡವಾಳ-ವಾದವು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಅದರ ಉಪಯೋಗವು ಯಾರಿಗೆ ಎಂದೇ ಕೇಳುತ್ತವೆ. ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಅದರ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಯಾವುದು ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕಲೆಗಳ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿವೆ.

ಕಲೆಯ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜವಾದವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಅನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಬರಹಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಕೆಲವು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಾಜ-ವಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಂತೂ ನಿಜ. ಅದು ನೇರವಾಗಿಯೇ ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಇವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಎದುರು ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬೇಕಾದ ಕ್ರಮಗಳೂ ಬೇರೆಯಿರುತ್ತವೆ. ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಎಂದರೆ ಬರೀ ಬೈಯ್ಯುವುದು ಅಂತ ಭಾವಿಸಬಾರದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾರಾಯಣ ಅವರು ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿ ಭಾಗಕ್ಕೂ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯ ಭಾಗಕ್ಕೂ ಅಪಾರ ಅಂತರವು ಇದೆ. ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು: ಅವರು ಪಂಪನನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಯಾವ ಮೋಹನ ಮುರಲಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡು. ಇದು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಒಮ್ಮೆ ಎರಿಕ್‌ಹಾಬ್ರಾಂ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದ: ಕೂಲಿಯವನು, ಉಪನ್ಯಾಸಕ, ರೈತ, ಕಲಾವಿದ ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವರದೇ ಆದ ಒಂದು ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೇಷ್ಟ್ರು ವೈದ್ಯನಾಗಲಾರ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು

ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅಡಿಗರು ಕನ್ನಡದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕವಿ ಎಂದು ಸಲೂನಿನ ಹುಡುಗನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವರು ಯಾವ ಕವನವನ್ನು ಬರೆದರೆಷ್ಟು ಬಿಟ್ಟರೆಷ್ಟು ? ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗುರುತು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ? ಅವರವರ ಕೆಲಸಗಳ ಮೂಲಕ ಗುರುತು ಹಚ್ಚುತ್ತೇವೆ.

ಅಡನೋರ್ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಕಲೆಯ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವುದೇ ಕಲೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು.

ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಗೆ ಹಾಡುಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬರಹ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಧ್ವನಿಗಳು ಸಂಗೀತದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಶೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೂ ನಾವು ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ಅಂಶದಂತೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಬರೀ ಪರಿಕರ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಳಕೆಯೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವಂತೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅಡನೋರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಬರೀ ಪರಿಕರ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಳಕೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಮತ್ತೆ ಆಶಯವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಯಾವುದೇ ಹೊಸ ಸಂಗತಿಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಸರಳವಾಗಿಯೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗುವುದು ಅದರ ಆಶಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೊಸ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಆದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸತ್ಯ. ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಒಂದು ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಬರೆಯದೆ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ನನಗೂ ಅವರಿಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವರ ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ಯಾವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ಬರೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಟ್ಟಾ ಬಲಪಂಥೀಯ ಲೇಖಕರಾಗಿದ್ದರೆ ಅವರ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಓದಲೂ ಹೋಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನೇ ನಾವು ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಹಚರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು.

ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಂಗೀತದ ಆಶಯಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಂಗೀತ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಲಕರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡುವುದೂ ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವಾಗ ಸಂಗೀತವು ಹೊಸ ತಿರುವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಗುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಆಶಯವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಬರೀ ಸಲಕರಣೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಬದಲಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗಲು ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಆಯಾ ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೂ ಅವಶ್ಯಕತೆಗೂ ಒಂದು

ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಮತ್ತು ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ ರಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆಯೇ ಅಥವಾ ಅದು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಗೀತವೆಂದರೆ ಅದು ಬರೀ ರಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಸ್ಪೆಂಗ್ಲರ್ ಯಾವುದೇ ಕಲೆಗೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಂಗೀತದ ಸಂಬಂಧವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಕಲೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಧರ್ಮ, ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಶೈಲಿ, ಕೆಮಿಕಲ್, ಮುದ್ರಣ, ಇತರ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅಂಶಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕಲೆಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅನನ್ಯತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ಸ್ಪೆಂಗ್ಲರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸ್ವಂತ ಚಿತ್ರಗಳೂ ಕೂಡಾ ಕನ್ನಡಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕಲೆಯು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲಕವೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಪರಸ್ಪರವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು ಎಂದು ಏಂಗಲ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಹೊಸರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಗತ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರದ ವಿಸ್ತರಣೆಯು ಈಗ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಳೆಯ ಅನೇಕ ವ್ಯಾಪಾರದ ಮಾದರಿಗಳೂ ಈಗ ಬದಲಾಗಿವೆ. ವಲಯಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಈಗ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಬಿಂಬಗಳು ಈಗ ವ್ಯತ್ಯಾಸ-ವಾಗಿದೆ. ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ವಿಸ್ತಾರವಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿಯೂ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪೆನಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪರಿಣಾಮವೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ರೀತಿಯ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದು ಹೊಸರೀತಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಹಣಕಾಸು ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ರೀತಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪನಿಗಳು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸರೀತಿಯ ಸಂವಾದವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಬದಲಾವಣೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದೂ ಕೂಡಾ ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರವೇ. ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. (ನೋಡಿ: ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಶಿಲ್ಪ)

ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಕಲೆಯ ಅರ್ಥವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಅದರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯವನ್ನು ಹಾಗೂ ರೂಪವನ್ನು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡಿದ್ದ.

ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ಆಧುನಿಕ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮ ಮತ್ತು ಏಕಾಂತವಾದಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಅದನ್ನು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾಗಿಯೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಹೊಸ ಸಂವಹನವನ್ನು ರೂಪಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಆಧುನಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಬೆಂಜಮಿನ್ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಇವತ್ತು ನಾವು ಅನೇಕ ಜನರಿಗೆ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಲುಪಿಸಬಲ್ಲೆವು. ಅದು ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಕೆಲಸಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಅಂದರೆ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ.

ಈಗ ಸಾರ್ವಜನಿಕರು ಬದಲಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ೧೯೩೦ರ ಅನಂತರದ ಜಾಗತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯವೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಇದ್ದವು. ಸಮಗ್ರವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆಯೂ ಆಯಿತು. ಅದನ್ನು ಅಡರ್ನೊ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಅವನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವುದು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿಯೂ ಅವನಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೈಗಾರಿಕೆಯು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕೈಗಾರಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮಾತ್ರವೇ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅದರನ್ನು ಜನರಿಂದ ಬೇರೆಯಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ನಿಲುವು. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮೂಲಕವೇ ನೋಡಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ನಿಲುವು. ಅಡರ್ನೊ ಕೂಡಾ ತನ್ನ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೈಗಾರಿಕೆಯ ವಿವರವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಬೆಂಜಮಿನ್ ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೇಗೆ ಈಗ ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಆಸಕ್ತಿಯ ವಿಷಯ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು.

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಬಗೆಗೆ ನಾವು ಮಾಡದಿರುವ ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬರೀ ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ವಲಯದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅನೇಕರು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಭಾವಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಕೆಲವು ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಅದು ಬದಲಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಆಗಾಗ ತನ್ನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನ್ಯ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಗಳು ಇವೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಕಲೆಯ ಗರಿಷ್ಠವಾದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಆಗ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಬಂತು ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಕಲೆಗೆ ಇದ್ದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅದರಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಯಾವಾಗ ಚರ್ಚೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತೋ ಆಗ ಅದರ ಚರ್ಚೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯ ಕಡೆಗೆ ಬಂತು. ಯಾವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಕಲೆಯೆಂದು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿತ್ತೋ ಅದು ಬದಲಾಗಿ ಹೋಯಿತು. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬಂದಿತೋ ಆಗ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಕಲೆಯೆರಡೂ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಎಂಬ ವಾದವು ಬಂತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ರಾಜಕಾರಣವು ಅನ್ಯವೆಂಬ ವಿವರಣೆಗಳು ಬಂದವೋ ಆಗ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ಅನೇಕರು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡಿದರು ಮತ್ತು ಅರಾಜಕತಾವಾದಿಗಳಿಗೆ ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿತ್ತು, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅರಾಜಕತಾವಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಟೆರರಿಸಂನ್ನೂ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಕಲೆಯ ನಡುವೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ನಿಲುವು. ರಾಜಕೀಯ ಬದ್ಧತೆಯು ಕಲೆಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಬಲಪಂಥೀಯರ ಹೇಳಿಕೆಯು ಮಾನವ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಕಲೆಯು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಮತ್ತು ಜನರನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಲಪಂಥೀಯರ ನಡೆಯು ಅರ್ಥ ಹೀನವಾದ ಒಂದು ಬಡಬಡಿಕೆಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಕಲೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾಗಿಯೂ ವಿರೋಧಿಸುವ ಅರಾಜಕತಾ-ವಾದಿಗಳು ಕೊನೆಗೆ ಯಾವುದೇ ನಿಲುವಿಗೆ ಬದ್ಧರಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಕಲೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಡರ್ನೊ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಗಂಭೀರವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಕಲೆಗೂ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ಸಂಬಂಧಗಳೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮೀಡಿಯಾಗಳು, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳು, ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪನಿಗಳು, ಆಡಳಿತಶಾಹಿಗಳು ಈಗ ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದರ ವಿರುದ್ಧ ಬರೆಯುವುದು ಎಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಎದುರುಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳು ಕಲೆಯನ್ನು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಕಲೆಯನ್ನು ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈಗ ನಮ್ಮ ಕಲೆಯ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕೈಗಾರಿಕಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿವೆ. ಪತ್ರಿಕೆಗಳು, ಸಿನಿಮಾಗಳು, ಜಾಹೀರಾತುಗಳು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕೈಗಾರಿಕೋದ್ಯಮಿ-ಗಳು ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ಒಂದಾಗಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಅವರು ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅರಾಜಕತಾವಾದಿಗಳು ಇದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಿರುವ ಕಾರಣವೂ ಕೂಡಾ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೀ ಬೇಕು ಮತ್ತು ಬೇಡದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅರಾಜಕತಾವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ ಯಾವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಈಗ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಕಲೆಯು ಉತ್ಪಾದನೆಯಾಗುವುದು ಹಾಗೂ ಯಾವ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಕಲೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಹೊಂದುವುದೂ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಈಗ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮವು ಕಲೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಗಮನವಿಟ್ಟು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಅವನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಬೆಂಜಮಿನ್ ಹೇಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ರಾಜಕೀಯ ಕಲೆಗಳು ಈಗ ಬದಲಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಅದು ತನ್ನ ಸ್ಥಾನಾಂತರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೇ ಕಲೆಯ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕಲೆಗೆ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯು ಬೇಕು ಮತ್ತು ಮತ್ತು ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬಲವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವವರೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಎಡಪಂಥವನ್ನು ಸತ್ತಿದೆ ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಅವರು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಎಡವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯು ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಕಲೆಗೂ ಸ್ವೇಚ್ಛೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಂದರೆ ಅದರ ಗತಿಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನೋಡ–ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕರು ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಲು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಈಗ ಇವುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾದ ಯಾವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅನೇಕರು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಯಾವುದನ್ನಾದರೂ ಮಾತಾಡುವಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯ ಅಷ್ಟು ಸರಳವಿಲ್ಲ. ರಾಜಕಾರಣವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪದವೆಂದು ಕೆಲವರಿಗೆ ಅನಿಸಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಲೌಕಿಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಮುಖಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮನಗಾಣಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಹೇಳಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅವನು ಇದನ್ನು ತನ್ನ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ವಾಸ್ತವತೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಅವನು ತನ್ನ ರಿಫ್ಲೆಕ್ಷನ್ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗೆ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಅವುಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ. ಅವನು ಹೇಳುವಂತೆ

ಕಲಾಕೃತಿಯು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈಗ ನಮ್ಮ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ನಾವು ಅರಿಯುವ ಕ್ರಮ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ದೇವರು ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ನಾವು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅತಾತ್ವಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದು ಅಸಂಗತವೂ ಅಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ವೃದ್ಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನ ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅದು ಪರಿಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ಅದು ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದು. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜ್ಞಾನ ಅನ್ನುವುದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತೇವೆ ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಚಟುವಟಿಕೆ ಅದಕ್ಕೆ ಖಚಿತತೆ ಇದೆ ಮತ್ತು ಮುಗ್ಧವಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವೂ ಅಂತಿಮವಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದಿವ್ಯಜ್ಞಾನ ಅನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲ. ಬಾಹ್ಯದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮತ್ತೆ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಲಿತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕಲಿತಿದ್ದೇವೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನ ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯದು. ಸಾಧಿತ ಜ್ಞಾನವು ಅನೇಕ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞಾವಲಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸಾಧಿತ ಎನ್ನುವುದು ಏನಿದೆಯೋ ಅದು ಬಾಹ್ಯದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳಿದ್ದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದಾಗಿದೆ. ಸಹಜ ಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಡ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ರೂಢಿಗತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಮಗೆ ಬಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಮಗೆ ಕಲಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಹಜ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕೂಡ ರೂಪವಿದೆ ಹಾಗೂ ಅದು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದು ಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತದ ಚಹರೆ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳು ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಬೇಕಾಕಿರುವುದು ಜ್ಞಾನ. ಅದು ಪ್ರಮೇಯವಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಅದು ಸ್ಫೂರ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಖಾಲಿಯಾದ ಅವಕಾಶವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕ ಆವರಣಗಳಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಕೆ. ವಿ. ಎನ್. ಅವರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಗ್ರಾಂಶಿಯು ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಮನುಷ್ಯ, ಮನುಷ್ಯತ್ವ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಗಳು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಂಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ನಾವು ಯಾರ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾರ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಕಥನಗಳು ನಮಗೆ ಇವತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತ ಮಾಡುವುದು ನಿಜ. ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಉಂಟಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ. ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚಹರೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಮ ಸಮಾಜವು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಭಾವನಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವೆನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಮಾತುಕತೆಗಳ ಕೇಂದ್ರವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ಸಂವಹನದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕೇಂದ್ರಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹೊರಗಿನ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಸಂವಾದಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಾತುಕತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಮಾತುಕತೆಯು ಪರಸ್ಪರವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಂಕಥನಗಳ ರೂಪಗಳನ್ನು ಅವನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಬೇಕೆ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ರೂಪವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕೆ ಎನ್ನುವುದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಪವಿತ್ರವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕೆ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗುವಂತೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೇ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿ ನೋಡುವುದೇ ಅಥವಾ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲರ ನಡುವೆ ಇರುವ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ನೋಡುವುದೇ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಮಾತ್ರ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಂಕಥನವೆನ್ನುವಂತೆ ನೋಡುತ್ತಾನೆ.

ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಭವ್ಯತೆಯನ್ನು ಕ್ರೋಚೆಯು ಹೇಳಿದ್ದ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಮನುಷ್ಯನ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ನಾವು ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಯ ಎಚ್ಚರವೂ

ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾರನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವರು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಾಮಾಜೀಕರಣದ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಇರುವುದು ಆಯಾ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಗ್ರಾಂಶಿಯ ವಾದ. ರಾಮೈತಾಳ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶವೂ ಇದೆ. ಅವನ ಸಂಸಾರವೂ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಅವನು ಶೀನಮಯ್ಯ, ಸರಸೋತಿ, ಪಾರೋತಿಯರ ಮೂಲಕವೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ರಾಮೈತಾಳನು ಒಂದು ಅಲಿಖಿತವಾದ ಸಂವಿಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನ ಕುಟುಂಬದ ನೀತಿಯನ್ನು ಅವನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಅವನ ಕುಟುಂಬವು ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವನು ತಾನು ಏನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಅದನ್ನು ಸುಳಿವನ್ನು ಅಷ್ಟು ಬೇಗ ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಈ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಇದರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ.

ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಚರ್ಚೆಯ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಭೂಮಿಕೆಯಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗಲೂ ಸಾವಯವ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪ್ರಕಾರ ಅದನ್ನು ಅಂದರೆ ಸಾವಯವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆಗಸ್ಟನ ಕಾಮ್ಟೆಯು ತನ್ನ ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಾವಯವ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಕಾಮ್ಟೆಯದ್ದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭವಿಷ್ಯದ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಫ್ರೆಂಚಿನ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಆಗಿರುವ ಅವನು ಕೆಲವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ತನ್ನ ದಿ ಪಾಸಿಟಿವ್ ಫಿಲಾಸಫಿಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಈ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.: (ಹಾರಿಟ್ ಮಾರ್ಟಿನ್ ವಾಲ್ಯುಮ್ ೨ ಬಟೋಚೆ ಬುಕ್ಸ್ ೨೦೦೦) ಅವನು ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು ಕೆಲವು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೇಹವೂ ಒಂದು ಸಾವಯವ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳ ಮಿಶ್ರಣವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ನಮಗೆ ಆಕ್ಸಿಜನ್ ಹೇಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗಾಳಿಯಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಸವಿವರವಾಗಿ ಅವನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ದೇಹಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ದೇಹದ ಸಾವಯವ ರೂಪಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ವಿಷವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಸಹಯೋಗವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾವಯವತೆಗೂ ಹೊರಗಿನ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ವೈಷಮ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಪುಟ.೬೪ – ೭೪) ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ದೇಹಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ನಡುವೆ ಅವನು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಎಲ್ಲಾ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಡಾ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ನಿಯಮವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿವೆ. (ಅದೇ; ೭೫)

ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ದೇಹವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡ ತತ್ವಜ್ಞಾನ. ಅದು ಕೂಡಾ ಸಾವಯವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಾವಯವ ರೂಪವನ್ನು ಅದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಕೆಮಿಕಲ್ ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಸಾವಯವ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅದನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವು ಇರುವ ದೇಹದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಘರ್ಷವೂ ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕಾಮ್ಟೆಯು ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಪುಟ; ೮೨) ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅವನು ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ಅಂಶದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಕಾಮ್ಟೆ – ೧೮೭೫ ಸಿಸ್ಟಮ್ ಆಫ್ ಪೊಸಿಟಿವ್ ಪಾಲಿಟಿ ಲಾಂಗಮನ್, ಗ್ರೀನ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಕೊ) ಅವನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವನು ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ನೈತಿಕವಾದ ನೆಲೆಗಳು ಸಹಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನೈಜವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸುಮ್ಮನೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೇಂದ್ರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದರ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಬೇರೆ ಕ್ರಮ.

ಗ್ರಾಂಶಿಯ ನಿಲುವು ಶುದ್ಧವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಗ್ರಾಂಶಿಗೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಿಂತನೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಕಾಮ್ಟೆ ಮೊದಲಾದವರ ನಿಲುವು. ಅದನ್ನು ಎಮಿಲಿ ಡರ್ಕೆಮ್ ಕೂಡಾ ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ಬಹಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಅವನು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಾಜವು ಯಾವ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಆಸಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಾತಳಿಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳು ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು

ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. (ಎಮಿಲಿ ಡರ್ಕೈಮ್ ದ ಡಿವಿಸಿನ್ ಆಫ್ ಲೇಬರ್ ಇನ್ ಸೊಸೈಟಿ ೧೯೬೦ ಪುಟ ೨೩೬ ಮೆಕ್ಮಿಲನ್ ಕಂಪೆನಿ. ಇದು ಪ್ರಕಟವಾದ್ದು ೧೮೯೩) ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧದ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅನೇಕವು ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಬರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಹಕಾರದ ಮೂಲಕವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಕೆಲವು ನಿಯಮವು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಒಂದು ಜನಾಂಗವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿಯಮವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಕೆಲವು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಅವನು ಯಾವುದನ್ನು ಆರ್ಗಾನಿಕ್ ಏಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಕ್ಕೂ ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಖಚಿತ. ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಅವನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನೀತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದು ನಮಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೇ. ನೀತಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಒಂದು ಕೆಲಸವೂ ಇದೆ. ಅದು ಬರೀ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನ ನೀತಿಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. (ದಿ ಸೈನ್ಸ್ ಆಫ್ ಮೊರಾಲಿಟಿ) ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಹಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವೂ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದು. ಹಸಿವೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಈಡೇರಿಸಿ–ಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಬಯಕೆಯನ್ನು ತುಂಬಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ದೈಹಿಕವಾದ ತೃಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾಗಿ ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಎಲ್ಲ ಕರ್ತವ್ಯವೂ ಅತ್ಯಂತ ಸೀಮಿತವಾದದ್ದು. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳವನ್ನು ನಾವು ಬಿಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸ್ಪೆನ್ಸರ್ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಬರೀ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ಪೆನ್ಸರ್ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಸಾಮಾಜಿಕ ಏಕತೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೇ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಗೀಕರಣದಿಂದ. (ಅದೇ; ಪುಟ ೨೦೧)

ನಾವು ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ವರೂಪವಿರುವುದು ಆಯಾ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಎನ್ನುವುದು ಖಚಿತ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಸಮೂಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರಲಾರ. ಅವನಿಗೆ ಸಮೂಹದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಸಮೂಹದ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಹೇಗೆ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ

ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಸಮೂಹ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಹೌದು. ಅದಕ್ಕೊಂದು ಚೈತನ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ವಿವರದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು: ರಾಮೈತಾಳ ಎರಡನೆಯ ಮದುವೆಯಾಗುವುದು ತಪ್ಪು ಎಂದು ಯಾರಿಗೂ ಅನಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗತಾವಾದಿ ಮೌಲ್ಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಸಕ್ತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಸಕ್ತಿಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಥರವಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಇರುವ ನಿಜವಾದ ಋಣವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಋಣಿಗಳಾಗಿರುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರಿಗೆ ಶೂನ್ಯವಲ್ಲ.

ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಋಣವು ನಮಗೆ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ದಾಟುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಋಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಒಳ್ಳೆಯದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಸಮಾಜವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಅದರಲ್ಲಿ ಋಣಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದೂ ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಾಗವೇಣಿಗೆ ಇರುವುದು ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನ, ಅದರಿಂದ ಅವಳು ಅನೇಕವನ್ನು ಕಲಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಜೀವನವು ಅವಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಾಠವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅವಳದು ಸಿಟ್ಟಿನ ಸ್ವಭಾವ ಕೂಡಾ ಅಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚು ಮಾತಾಡುವ ಸ್ವಭಾವವೂ ಅಲ್ಲ. ಜೀವನವನ್ನು ಅವಳು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ರಾಮೈತಾಳನನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಬೇಕು. ಅವನು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಶೀನಮಯ್ಯನೊಂದಿಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾ ಕಾಲವನ್ನು ಕಳೆದವನು. ಶೀನಮಯ್ಯನಿಗೆ ಮಾತು ಹೆಚ್ಚು. ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹುಡಿಹಾರಿಸುವುದು ಅವನ ಸ್ವಭಾವ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಲಿತಿರುವ ರಾಮನು ಬೇರೆ ಥರದವನು. ಇಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಹಳೆಯ ಸಮಾಜವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಆಗಿವೆ ಮತ್ತು ಹೋಗಿವೆ. ಮೂರು ತಲೆಮಾರು ಎಂದರೆ ಅದರ ಕಾಲವು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದು. ರಾಮನಿಗೆ ಬರುವಾಗ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ರಾಮ ಮತ್ತು ರಾಮೈತಾಳರ ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬದಲಾಗುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದರ ಅರಿವು ರಾಮನಿಗೂ ಇದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ವಂಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಕುತೂಹಲವೂ ಇದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬರುವಾಗ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕಸುಬುಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ರಾಮನು ವೈದಿಕ ವೃತ್ತಿಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಬೇರೆ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಗೆ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಾರಂತರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸಮೂಹದ ಆತ್ಮಶಕ್ತಿಯೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಸದಾದ ಯಂತ್ರಗಳು ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಲ್ಲಟ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ರಾಜನಿಕವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯು ಇದೆ. ಅದರ ಕತೆಯು ಹಳೆಯ ಏಕತೆಯ ಥರ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾಂತ್ರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಗ್ರತೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮೂಲತಃ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಸ್ಥೂಲವಾದ ನಿಯಮಗಳು ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೇಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತೀಕರಣ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಭಿನ್ನವೆಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ನಮಗೆ ಇದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತವೆ. ರಾಮ ಮತ್ತು ಅವನ ನಂಬಿಕೆಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಹೊಸ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ. ಅವನದು ಈಗ ಹೊಸ ನಂಬಿಕೆ. ಅವನು ರಾಮೈತಾಳನ ಥರ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅವನ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಅವನು ಅವನ ಜನಾಂಗದ ಒಳಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವನದು ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರಿದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ಆಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಗಾಂಧಿ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅವನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ರಾಮೈತಾಳರ ನೀತಿಯು ರಾಮನಿಗೆ ಬರುವಾಗ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ತಟ್ಟುವುದು ರಾಮ ಮತ್ತು ಅವನ ತಾಯಿ ಇಬ್ಬರೂ ಕಿನಾರೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುವ ಸನ್ನಿವೇಶ. ರಾಮ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅವನ ತಾಯಿಯು ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ರಾಮನಲ್ಲಿ ಒಂದು ನೈತಿಕವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವೂ ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಲು ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಮನ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳೂ ಇವೆ. ಅವನ ಶಕ್ತಿಯು ಭಿನ್ನ. ಅವನಿಗೆ ಊರನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಲಚ್ಚನ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರವು ಅವನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗುರುತಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವರ್ಗವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ರೈತರು ಮತ್ತು ಅವರ ಕೆಲಸಗಳು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೊಡುವುದು ಮತ್ತು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದು

ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸೂರ, ರಾಮ ಮೊದಲಾದವರ ಸಂಬಂಧವು ಬಗೆಯದು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಗುಂಪುಗಳು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿಯು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಸಮಾಜವು ಅನೇಕವನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. "ಕಾದಂಬರಿ: ಜನಪ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧಗಳು" "ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ-ಚರ್ಚೆಯ ನೆಲೆಗಳು". "ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಶೈಲಿ" "ಕುವೆಂಪು ಕೃತಿಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಲೆಗಳು" "ವಿಮರ್ಶಕರಾಗಿ ಕುವೆಂಪು" "ಕುವೆಂಪು ಅವರಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ" ಮತ್ತೆ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ನೋಡಿ.

೧. ಸಾಹಿತ್ಯತತ್ತ್ವ: ಬೇಂದ್ರೆ ದೃಷ್ಟಿ
೨. ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ
೩. ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಗಳು
೪. ಶ್ರೀ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆ
೫. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಶಿಲ್ಪ: ಒಂದು ಸಮೀಕ್ಷೆ
೬. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಭಿರುಚಿ: ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರ
೭. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ
೮. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರ
೯. ಎಲಿಯಟ್ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ

2

ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮುಂದುವರಿಕೆ

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಕೆ. ವಿ. ಎನ್. ಅವರು ಬರೆದಿರುವ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ.

ಮೊದಲು ಅವುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು:

೧. ಶೈಲಿಶಾಸ್ತ್ರ
೨. 'ಸಾಧಾರಣೀಕರಣ': ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ
೩. ಧ್ವನಿತತ್ವ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ: ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು
೪. ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ.ಯವರ 'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ': ಈಗ
೫. ಗ್ರೀಕ್ ಕಾವ್ಯತತ್ವಗಳು: ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆ
೬. ಗ್ರೀಕ್ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ: ಉತ್ಕೃಷ್ಟತೆಯ ಕಾಲ
೭. ಸೌಂದರ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆ' ಮತ್ತು ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ
೮. ಜನಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವ ಬಾಷೆಗಳ ಸಂಘರ್ಷ
೯. ಕನ್ನಡ ಬಳಕೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿನ್ಯಾಸ
೧೦. ಪಂಪನ ಕೃತಿ : ಕಾವ್ಯ ಧರ್ಮ– ಧರ್ಮದ ಸಮನ್ವಯ.

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಚರ್ಚೆಯು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವರ ವಾದಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಬಹುದು.

ಈಗ ಅನೇಕರು ಬರೀ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಇರುವ ಆಯಾಮವನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೇಕೋ ಹಾಗೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇರಬೇಕೇ ಬೇಡವೇ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಸಮಸ್ಯೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಅನೇಕರು ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಎಂದರೆ ಅದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನು ಅನೇಕರು ಅದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಗುತ್ತಿಗೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಿಷೇಧ ಮಾಡಿದರೆ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಅನೇಕರು ಇವತ್ತು ಅತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಇರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು ಎಂದೂ ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಆಶಯವು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ವಹಿವಾಟಿನ ಥರ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಅತಾತ್ವಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣವು ಯಾವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈಗ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಯಾವುದು ಇದೆ ಮತ್ತು ಯಾರು ಯಾವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ವರ್ಗ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಲೇಖಕರು ಯಾರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಒಂದು ಆಯಾಮವು ಇದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಭೌತಿಕವಾದ ಒಂದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಇದನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜನಸಮೂಹ ಎಂದು ಯಾವುದೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾವು ಜನ ಸಮೂಹ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ ಅಷ್ಟೆ ಎಂದು ರೇಮಾಂಡ್ ವಿಲಿಯಂಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಹೇಳಬಹುದು: ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರು ಎಂದು ಯಾರೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಅವರನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ ಅಷ್ಟೆ. (ನೋಡಿ : ಮುಸ್ಸಂಜೆ ಕಥಾ ಪ್ರಸಂಗ: ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳು)

ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಇವತ್ತು ನಮ್ಮ ಕೌಶಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸ್ಟುವರ್ಟ್ ಹಾಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ಅದರ ರೂಪೀಕರಣಕ್ಕೂ ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅತಾತ್ವಿಕ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿಯೂ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ನಮಗೆ ಸಮಾಜದ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಸಂಕಥನಗಳು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ಲಕ್ಲು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೀಮೀತವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜನವರ್ಗದ ಜೊತೆಗೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿರುವುದು ಸಹಜ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಜನವರ್ಗದಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಒಂದು ವರ್ಗವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಸೌಲಭ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಕೂಡಾ ಅದೇ ಆಗಿದೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ ನಾವು ಅದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸಂಯೋಜನೆಗೆ ಗುರಿಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಕನ್ನಡ ಸಣ್ಣಕತೆಗಳು: ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕಾಲ–ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ಎನ್ನುವ ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರ ಲೇಖನವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯು ಆಗಿದೆ. ಅವರಿಗೆ ಕತೆಗಳ ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅವರು ಅದನ್ನು ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ.

ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುವ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಸಂಕಥನಗಳ ಮೂಲಕ ನಾವು ನಿಜವಾದ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವು ಇದೆ ಎಂದು ಹಾಲ್ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಸಂಕಥನಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಒಳಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹಾಲ್ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ ಹೇಳಿರುವುದು ನಿಜ. ಅದನ್ನು ಹಾಲ್ ಉದ್ದೇಶಿತವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿ–ಯೆನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಆಳುವ ವರ್ಗವು ರೂಪಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಇರುವ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ತನ್ನ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಯಾವುದು ವಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗವು ತನ್ನ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಇರುವ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಅದರ ಪರಿಕರದಲ್ಲಿ

ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವೇನು ಎಂದು ನೋಡುವಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಹಾಲ್ ಅದನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಉದ್ದೇಶವು ನಮಗೆ ಕಾರಣ ರಹಿತವಲ್ಲ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಒಂದು ಚಲನಾತ್ಮಕವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಲಕ್ಲು ಮತ್ತು ಪೌಲನಾಜ್ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇರುವುದು ಅದು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗವು ಸರಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಆಡಳಿತವು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಯ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಒಂದು ಆಳ್ವಿಕೆಯು ನಮಗೆ ರೂಪಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇವತ್ತು ಅನೇಕ ಪದಗಳು ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಹಾರಿಹೋಗುತ್ತಿರುವುದು ನಿಜ. ದೇವರು, ಧರ್ಮ, ಸಿದ್ಧಾಂತ, ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳು ಹೇಗೆ ಇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಮೂಲವಾದ ಅರ್ಥವು ಅನೇಕರಿಗೆ ಮರೆತು ಹೋಗಿದೆ. ಬರೀ ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಹಾರಿ ಹೋಗುವ ಪದವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಯಾವುದೇ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳದೇ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮದು ಜ್ಞಾನ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ವಿವೇಕಯುತವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅವಿವೇಕವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಜನರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ಲೇಖಕರು ಎಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವು ಪದಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯೇ ಬೇರೆ ಇದೆ. ಕೆಲವು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಬಳಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ತಾವೂ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ಅಧಿಕಾರ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಉಚಿತ. ಅರಿವು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅಧಿಕಾರ ಎಂದಾದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಮಾತ್ರವೇ ಹೊಂದಿದ್ದೇವೆಯೇ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆಯೇ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ನೃತ್ಯರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಓಂಸೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಮತ್ತು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಈ ಎರಡು ಲೇಖನಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ಖಚಿತವಾಗಿ ಜನಪರವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ವರ್ಗ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಅವರನ್ನು ಒಂದು ವರ್ಗವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವ ರೇಮಾಂಡ್ ವಿಲಿಯಂಸ್‌ನ ವಾದ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ.

ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ

ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನವು ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಸೊಕ್ಕು ಎಂದು ಭಾವಿಸದೆ ಅದನ್ನು ಉಪಯೋಗ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅರಿವು ಅಥವಾ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಹಂಕಾರವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಿನಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇರಬಹುದು ಆದರೆ ಸಿನಿಕರು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನಂಬಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಲೋಕವೂ ನಂಬಬೇಕು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಅನೇಕರು ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಂಡು ನಾವು ಏನು ಓದಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಹೇರುತ್ತೇವೆ. ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಅಧಿಕಾರ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಇದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಅಧಿಕಾರ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ರಾಜಕಾರಣ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮದು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅವರದು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಮ್ಮನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಾವು ಬಯಸುವುದು ನಮ್ಮ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಒಂದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಯಾರೋ ಒಬ್ಬರನ್ನು ನೋಡಿ ನಿರ್ಧಾರಮಾಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅತ್ಯಂತ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ನಾವು ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಹಪಾಹಪಿಯೇ ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸರಕಾರವು ಅನೇಕ ಜನರ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಉದ್ದೇಶವು ಇತ್ತು. ಅದನ್ನು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪರಿಕರ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರ “ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ ಏನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ?” “ತರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಹಳಗನ್ನಡ ಕೃತಿಗಳು” ಎನ್ನುವ ಲೇಖನಗಳು ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ನಮಗೆ ಕಲಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಇರುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಸಂವೇದನಾಶೀಲನಾದವನು ಅನೇಕವನ್ನು ಕಲಿಯುತ್ತಾನೆ. ಯಾರಿಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನುಭವವು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅವರು ಅತ್ಯಂತ ಸಂವೇದನಾಶೀಲರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾರು ಅತ್ಯಂತ ಸಿನಿಕತೆಯಿಂದ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಅನ್ಯರನ್ನು ಅವಮಾನ ಮಾಡುವುದು ಸತ್ಯ. ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ-ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ದೇಹಕ್ಕೂ ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಇರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಲೇಖಕನೇ ಆಗಿರಲಿ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯನಾದ ಸಣ್ಣ ಮನುಷ್ಯನೇ ಆಗಿರಲಿ ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಇರುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಇವತ್ತು ನಡುಗನ್ನಡ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಹಳೆಗನ್ನಡದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಒಂದು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳು ನಡುಗನ್ನಡದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬದಲಾದವು. ವ್ಯಾಸನ ತತ್ವವನ್ನು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲು ಮಾಡಿದ. ತನಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯದ ಮರುನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ. ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ಹೊಸದಾದ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿದ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ನಮಗೆ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಕೃತಿಯೆನ್ನುವ ಒಂದು ಹೊಸ ಪಠ್ಯವು ದೊರಕಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮಗೆ ಇದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಬಂದಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ಉಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಥರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಅದನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಓದಿದ್ದರು. ಅವರು ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಕೆಲವು ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ನಾವು ಹೇಗೆ ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಇವತ್ತು ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹಗಳನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ.

> ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗಬೇಕಾದ್ದು ಯಾವುದು ರಚನೆಯು ಆಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ರಚನೆಯು ಆಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ. ರಚನೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆಗುವಾಗ ಅದರ ರೂಪವು ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಒಂದು ರಚನೆಯು ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಗಿರಾಕಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ರಚನೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನು ಎಂದು ಬುಡಿಯಾರ್ಡ್‌ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ರಚನೆಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಲೋಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು

ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು ಆದ್ದರಿಂದ ಇವತ್ತು ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇವತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇವತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರದ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳು ಇವೆ. ಅದರ ಒತ್ತಡಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಯಾಮವನ್ನೂ ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ಅಲ್ತೂಸರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಲು ಸಾದ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರಚನೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಕ್ರಿಯಾ ರಹಿತವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವುದು ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇವತ್ತು ರಚನೆಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಇವತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಆಗಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಗತಿಯು ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ರಚನೆಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ರಚನೆಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು: ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ರಚನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ರಚನೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ರಚನೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ರಚನೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಅಂತರವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. "ಪದವಿ ತರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯ ಬದಲಾವಣೆ ಕುರಿತು" ಲೇಖನವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬಹುದು.

ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದಲ್ಲಿ ರಚನೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ. ರಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಸತ್ಯ. ರಚನೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಜಾಗವು ಇದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ರಚನೆಯು ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಯಾವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಧ್ಯಯನ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸದೆ ಅದು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ.

ಇದನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಶಿಕಾರಿ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಜನರು ಉದ್ಯೋಗದ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಜಯಂತ ಕಾಯ್ಕಿಣಿಯವರೂ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಇವತ್ತಿನ ಅನುಭವ ಬೇರೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇವತ್ತು ನಮಗೆ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕವಾದ ತರ್ಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾದಂತೆ ನಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೂಚನೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇವತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತವಾದ ಒಂದು ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅನಧಿಕೃತವೆಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇವತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಜೇಮ್ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (ದ ಏನ್ಸಿಯಂಟ್ ಅಂಡ್ ದ ಪೋಸ್ಟ್ ಮಾಡರ್ನ್ಸ್) ನಾವು ಇವತ್ತು ಯಾವುದೇ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಬಳಸಿದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ್ದು ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಾವು ಯಾವ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವುದು ಮೊದಲನೆ-ಯದಾಗಿ ಅವರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ರಾಜಕಾರಣವು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣವು ನಮ್ಮ ಆಸೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸಲಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಇದನ್ನು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಜೇಮ್ಸನ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಒಂದು ಮನೋಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ನಿಜ. ಮನೋವಾಸ್ತವ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬಹುದು. ನಾವು ನಮ್ಮ ನಿಲವು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಸಾಬೀತು ಮಾಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಬಯಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಈಡೇರಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಪ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಉದಾ : ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಲುವುಗಳು.)

ನಮಗೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಳೆಯುವುದು 'ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೂಲಕ ನಾವು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅವಕಾಶ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ

ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಖಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಜಾಗ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಡೆರಿಡಾ ಹೇಳುವ ಅಂತರ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ ರೂಪ. ಆದರೆ ಆದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅವಕಾಶ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಚರ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಜೇಮ್ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವಕಾಶವು ಅನಂತ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ನಾವು ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿವರಣೆ ಮಾಡಿದ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕರು ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯಾರಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಆಗಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಆಗಲಿ ಯಾವುದೇ ನಿಯಮವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದು ಇವತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ.

ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಯು ಯಾವುದು ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಲೈಟಾರ್ಡ್ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬಯಕೆಯೇ ಅಥವಾ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅವನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳು ವಿವಿಧ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಣಾ ಮಾದರಿಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪದಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನದ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಅರಿವು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನವೇ ಅಧಿಕಾರ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದವು ಆಧುನಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲಿಯೋಟಾರ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚಲನೆ, ಪ್ರತಿಚಲನೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳಾಂತರಗಳು ಹೇಗೆ ಆಧುನಿಕವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಆಗಿವೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಇವತ್ತು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಾತಾಡುವುದು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಘನತೆ ಹಾಗೂ ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ. ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಮುದಾಯಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಮಾಜದ ಮತ್ತೊಂದು ನಿರೂಪಣೆ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ನೈತಿಕತೆ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ. ಕೈಗಾರಿಕೋತ್ತರ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಒಂದು ಪಲ್ಲಟವೆಂದರೆ ಮಹಾನ್ ನಿರೂಪಣೆಯ ಗೈರುಹಾಜರಿ. ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಆಧುನಿಕ

ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಕಥನಗಳಾಗಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಒಂದೊಂದು ಥರ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧನೆಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕ್ರಮಗಳು ಇವೆ. ಇವತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ನೆರವನ್ನು ನಾವು ಇವತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉಪಕರಣಗಳಿಂದ ಪಡೆಯಬಲ್ಲೆವು. ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವ ಸಹಾಯವೂ ಹೌದು. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಇವತ್ತು ಒಂದು ನಿಯಮದ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಒಂದು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ನಾವು ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಸದಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಮತ್ತೆ ಮರು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇವತ್ತು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸ್ವ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಬಯಕೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವೂ ನಿಯಮ ಸಹಿತ ಮತ್ತು ನಿಯಮ ರಹಿತ ಎಂದು ಎರಡು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಒಂದು ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿಯಮದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಆಸೆಗಳು ನಿಯಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಯಮ ಸಹಿತ ಮತ್ತು ನಿಯಮ ರಹಿತ ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸುಂದರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಿಯಮ ಸಹಿತ ಮತ್ತು ನಿಯಮ ರಹಿತವಾಗಿಲೂ ಬಹುದು. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ನನಗೆ ಯಾವುದು ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾನು ಬರೆಯುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಫ್ಲಬಾರ್ಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಸೌಂದರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಲೇಖಕನಿಗೆ ಒಂದು ಥರ ಇರಬಹುದು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಥರವೂ ಇರಬಹುದು. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಸೌಂದರ್ಯ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶ ಎಂದು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕೈಗಾರಿಕೋತ್ತರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮಹಾನ್ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಬದಲು ಇವತ್ತು ಸಣ್ಣ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಬದಲು ಹೊಸದಾದ ಜ್ಞಾನಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಯಾವುದು ಇವತ್ತು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ: ಅದು ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಖುಶಿ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೌಂದರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಬಂದಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಕಲೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಆಧುನಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಹೊಸದಾದ

ಆಯಾಮವೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಅಜೆಂಡಾ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ತನ್ನ 'ಥಿಯರಿ ಆಫ್ ನೊವೆಲ್' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ: ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಶಯಗಳು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಆಶಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾದರೆ ಅದರ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಆಶಯವೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ನಮಗೆ ಬಾಹ್ಯದ ಆಧಾರವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ. ಯಾವುದೇ ಕಲಾಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಸಿದ್ಧಮಾಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬರೀ ಒಂದು ಲೋಕವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತವೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ವಾಚ್ಯದ ಒಂದು ಸಣ್ಣದಾಗಿರುವ ಒಂದು ವರ್ತುಲವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಹೇಳಿದ್ದು ನಿಜ.

◆

3

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೈಕಂಬಗಳು

ಇದು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೈಕಂಬಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ದಾರಿಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರಿಗೂ ಹಾಗೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಗಾಂಧಿಯ ದಾರಿಯೇ, ಲೋಹಿಯಾನ ದಾರಿಯೇ? ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ದಾರಿಯೇ? ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಅಡಿಗರ ದಾರಿಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ ಬೇಡವೇ ಎನ್ನುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಇತ್ತು. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಬಿಡಬಾರದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಇದು ಮೂಲವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಳ್ಳಿಹಾಕಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಲಿಂಗ ಪ್ರಭೇದವನ್ನು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಿಸುವ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆರ್ಥಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ರಾಜಕಾರಣ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಒಂದು ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಗ್ರಾಂಶಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನು ಅವನು ಹೆಜಮನಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಒಂದು ಸೂತ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಂಶಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಕೂಡಾ ಚಲನಶೀಲವಾದ್ದು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಾನ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಅಮಾನ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಇದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಅನೇಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇದನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರ ನಡುವೆ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಸ್ಪರ್ಧೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಗ್ರಾಂಶಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವನು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು: ಸಿನಿಮಾಗಳನ್ನು ಸೆನ್ಸಾರ್ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿನಿಮಾಕ್ಕೆ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸುದ್ದಿಗಳಿಗೆ ಕೂಡಾ ಸೋಸಿದ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಓದುಗರಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರವು ಕೆಲವನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಹೀಗಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಎಲ್ಲಾ ಸುದ್ಧಿಗಳು ನಂಬಲೇ ಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಳ್ವಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಳ್ವಿಸಿಕೊಳ್ವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆಳುವುದು ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಇರುತ್ತದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಒಪ್ಪಂದವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಪ್ರಭಾವವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ಈಗ ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಬರಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೈಕಂಬ ಒಂದು ತೋರು ನೊಟ.

ಈಗ ಅನೇಕರು ಬರೀ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಇರುವ ಆಯಾಮವನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೇಕೋ ಹಾಗೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇರಬೇಕೇ ಬೇಡವೇ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅನೇಕರು ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಎಂದರೆ ಅದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನು ಅನೇಕರು ಅದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಗುತ್ತಿಗೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಿಷೇಧ ಮಾಡಿದರೆ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಅನೇಕರು ಇವತ್ತು ಅತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಇರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು ಎಂದೂ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಆಶಯವು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ವಹಿವಾಟಿನ ಥರ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಅತಾತ್ವಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣವು ಯಾವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈಗ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಯಾವುದು ಇದೆ ಮತ್ತು ಯಾರು ಯಾವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ನಂಬುತ್ತಾರೆ ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ವರ್ಗ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಲೇಖಕರು ಯಾರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಒಂದು ಆಯಾಮವು ಇದೆ.

ತಾತ್ವಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಭೌತಿಕವಾದ ಒಂದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಇದನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ದಾರಿಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ರಂಗಭೂಮಿ, ಹಾದಿ ಬದಿಯ ದೃಶ್ಯ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ವರ್ಗಗಳು ಮತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಗೋಲ್ಡ್‌ಮನ್ ವರ್ಗಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅದು ಹೇಗೆ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಮೂರು ರೀತಿಯ ರಚನೆಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ ಎಂದು ಜೇಮ್ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ರಚನೆ, ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ರಚನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ನಿಲುವುಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಂತದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ತಿಳಿದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸರಿಯಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಅಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ನಾವು ಕಲಿಯಬೇಕಾದ್ದು ಬಹಳವಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ಹೇಗೆ ಬಂದೆವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳು ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ನಾವು ಇವತ್ತು ಸಮಾಜ, ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಖಾಸಗಿಯು ಆಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಇರುವುದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕತೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಖಾಸಗಿಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಹೇಳಬಾರದ ಸಂಗತಿ ಎಂದು ನಾವು ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅದರ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಭೌತಿಕವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಅನ್ವಯವನ್ನು

ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚನವು ಅನ್ವಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಅನ್ವಯವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಬರೀ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸೂಚನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಕೇವಲ ಸೀಮಿತವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಸಂಕೇತ ಅಥವಾ ಸೂಚನೆಗಳು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅದು ಹೇಳಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇದೆ. ಅನ್ವಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದ ಒಂದು ವಿಚಾರವು ಅಲ್ಲ. ಕೃತಿಯು ಕೊಡುವ ಸೂಚನೆಯು ಕೂಡಾ, ಅದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಅನ್ವಯ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪರಿಕರವನ್ನು ಹೊರತು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಪರಿಕರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಇದೆ. ಅನ್ವಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅನ್ವಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಶಿಸ್ತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಅನ್ವಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅನ್ವಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನ್ವಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಭಾಷೆಯು ನಮಗೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಮಂತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಲೌಕಿಕದ ಅಗತ್ಯವಾಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕದ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪಾದನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸುವಾಗ ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗಿ ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ಅಲ್ತೂಸರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನ್ವಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಯಾಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಅನ್ವಯವು ನಮಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಒಂದು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅನ್ವಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮಗೆ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಇರುವ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು.ಅನ್ವಯವನ್ನು ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಾಂತರಗಳು ಬೇರೆ ಥರವೂ ಇರಬಹುದು. ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಹೀಗೆ ಇರುತ್ತದೆ, ನಮಗೆ ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಾಂತರಗಳು ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವುದು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ನಾವು ಬದಿಗೆ ಸರಿಸಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಗ್ರೇಮಾಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ವಾಸ್ತವವು ಕೂಡಾ ಒಂದು ರಚನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಮರೆಯಬಾರದು. ಕಾರಂತರು ಕಂಡ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಒಂದು ಥರ ಇದ್ದರೆ ನಾವು ಈಗ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ವಾಸ್ತವವು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಿದ್ದಾರೆಯೋ ಅದನ್ನು ಬೇರೆಯವರು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಅವಕಾಶವೂ ಇತ್ತು. ನಿಜವಾದ ಚೋಮ ಒಂದು ರೀತಿ ಇದ್ದರೆ ಕಾರಂತರು ನಮಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಚೋಮ ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇದ್ದಾನೆ. ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಹೀಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಯಾವುದು ಹಾಜರಾಗಿದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಯಾವುದು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಘರ್ಷವು ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಯಾವುದೇ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಗತ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಮಗೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವು ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಅಂಕೆಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉದಾ : ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ವಿಸಂಗತಿಯ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಪಲ್ಲಟಗಳು.

ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವ ಒತ್ತಡವು ಯಾವುದನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಮಗೆ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡಲು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಮಗೆ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ದಾರಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಧ್ಯಮ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಇರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ

ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವಾಗ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ್ದು ಅದರ ಕೌಶಲ್ಯವು ಮಾತ್ರವೇ. ನಾವು ಬರಹದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಸುಮ್ಮನೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರಾಚನಿಕವಾದ ಸಮಗ್ರತೆಯು ಹೇಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರಚನೆಯು ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಾವು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ರೂಪವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಾವು ಯಾವುದೇ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಿರೂಪಣೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ನಿರೂಪಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅವರು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾವು ಹೇಳುವ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಬರೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ನಮಗೆ ಮರೆತು ಹೋದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಾಸ್ತವ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತೊಂದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಳ್ಳ ಬಂತು ಹಳ್ಳ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಾಸ್ತವವು ಇದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳೂ ಇವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಲೇಖಕರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ವಾಸ್ತವವು ಕುವೆಂಪು ವಾಸ್ತವವು ಆಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರು ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಲೇಖಕರು ಯಾವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವುದು ಅವರು ಹೇಳುವ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಈಗ ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ಯಾವ ಅನುಭವ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಓದುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ನಮಗೆ

ಒಂದು ಸೌಂದರ್ಯದ ಅನುಭವ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಕಾಲ, ಅದರ ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯದು ಆದರೆ ಅದೇ ಬಗೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಕ್ಷಿತಿಜ ಕತೆಯನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆ ಎರಡೂ ಬರಹಗಳು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕ್ಷಿತಿಜ ನಮಗೆ ಅದರ ನಾವಿನ್ಯತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ತಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಗತಿಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಬಿರುಕು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿವೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಹೊಸದಾದ ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನು ಕಂಡೆವು. ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ನಿಜ. ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮಗೆ ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ತಾಕಲಾಟವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ವಿಕ್ಷೇಪ ಕಾದಂಬರಿಯು ಯಾಕೆ ಇಷ್ಟವಾಗಿತ್ತು ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬದಲಾದ ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಲೇಖಕರು ಬದಲಾಗಿದ್ದರು. ಅದರ ಮೂಲಕ ಅವರು ಹೊಸದಾದ ಒಂದು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಮಗೆ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿದರು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕಾರಂತ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ಮೊದಲಾದವರನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಹೊಸದಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಹೊಸದಾದ ಭಾವನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಕ್ಷೇಪದಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅನುಭವ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಬರೆಯುವಾಗ ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಭಾವನೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದವು. ಯಾವ ಮನುಷ್ಯರು ಯಾವ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. 'ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ವಿಸಂಗತಿಯ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆ' ಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು: ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗುರುತು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ: ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಹಳೆಯದು ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಕಲಾಯಿ ಹಾಕಿ ಹೊಸತು ಮಾಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಇವತ್ತು ಸಿನಿಮಾ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಗೀತವು ಒಂದು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇವತ್ತು ಸಂಗೀತ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಯೇ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದು ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಆಗಿದೆ. ಇವತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಹಳೆಯ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಬದಲಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಗೀತವನ್ನು ಬೇಡ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ನವ್ಯ ಕವಿತೆಗಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ನಾಟಕಗಳಿಗೆ ಇವತ್ತು ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಗಳು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಈಗ ಹಳೆಯ ಎಪಿಕ್ ಮಾದರಿಗಳು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ

ನಮಗೆ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಇತರ ಕವಿಗಳು ಹೇಳಿದ ಮಾದರಿಗಳು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ ಅನುಭವ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅನಿಸಿತು. ಇದರ ಕಾರಣದಿಂದ ನಮಗೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬೇಕಾದವು ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಚೋಮನ ದುಡಿ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚೋಮನು ಆದಿಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭರತನ ಥರ ಇಲ್ಲ. ಗುಣಮುಖದ ನಾಯಕನು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಕೃಷ್ಣನ ಥರ ಇಲ್ಲ. ವಿಕ್ಷೇಪ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸೂಚನೆಗಳೂ ಹೌದು. ರಾಹುಲನು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಯು ಇದ್ದಾನೆ. ರಾಹುಲನು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಅವನು ತನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚಂದ್ರಿಯನ್ನು ಕೂಡಾ ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚಂದ್ರಿಯು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಬ್ಬಳು ಹೆಂಗಸು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಉದಾತ್ತತೆಯು ಇದೆ. ಅವಳ ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಅವಳ ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ನಾಡರ ತುಘಲಕ್ ಮತ್ತು ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ ನಾಟಕಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ನಿರೂಪಣೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅದೇ ಹಯವದನ ನಾಟಕದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಬೇರೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೃತಿಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತುಘಲಕ್ ನಾಟಕವು ನವ್ಯದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಅದೇ ನಾಟಕವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಹುಡುಕಾಟದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನವ್ಯವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಇದು ಒಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಹೌದು. ಕಾರ್ನಾಡರು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾದ ಮತ್ತು ಬದಲಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ತುಘಲಕ್ ಮತ್ತು ಅವರ ವರ್ತನೆಗಳು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ನಾಡರು ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ತುಘಲಕ್ ಒಂದು ಬಗೆಯ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ತುಘಲಕ್ ಮತ್ತು ಅವನ ದ್ವಂದ್ವವು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದರಿಂದ ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೂವಯ್ಯನನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಕ್ಕೂ, ಅವನ ಜೀವನವನ್ನು ಬಿಡಿಯಾದ ಭಾಗವಾಗಿ ನೋಡುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು: ಒಂದು ಸಮಾಜವು ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಾಜಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಚಲನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ., ಅದು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಲೋಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ನಮಗೆ ಇರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಸ್ವರೂಪವು

ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ ಮತ್ತು ಜೋಕುಮಾರ ಸ್ವಾಮಿ ನಾಟಕಗಳು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡು ನಾಟಕಗಳು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಎರಡೂ ನಾಟಕದ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡದ ಮೊದ ಮೊದ ಮೊದಲ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗೀತ ಮತ್ತು ನಾದ ಮಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಗೀತ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗೀತವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇದೇ ಮಾತು ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಗೀತ ಮತ್ತು ನಾದಮಯತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯು ಇದೆ. ಇವುಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವರ್ಗಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಒಂದು ದರ್ಶನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮಗೆ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಿಲುವು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವಾಗ ಅದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಏನು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಮಾಡಲಾರೆವು. ಅದರ ಮೂಲಕ ಯಾವುದನ್ನು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸತ್ಯ. ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವತ್ತು ನಾವು ನಿಜ ಎನ್ನುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಡಿಗರ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ಸತ್ಯ, ಎಲಿಯಟ್‌ನ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ನಾವು ಇವತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅದರ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದನ್ನು ತುಂಡು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತುಂಡಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಾದ ಒಂದು ಕ್ರಮವು ಅಲ್ಲ. 'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ : ಬೇರು, ಕಾಂಡ ಮತ್ತು ಚಿಗುರು', ತೊಡಕುಗಳು, 'ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ' ಈ ದೃಷ್ಟಿಯುಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಲೇಖನಗಳಾಗಿವೆ,

> ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜಾಗತಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ನಿಲುವೂ ಆಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ಬರೆದುದು ನಮಗೆ ಕೇವಲ ಒಂದು ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ನಮಗೆ ಖುಶಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವರು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಉದ್ದೇಶಪಟ್ಟರೋ ಅದಕ್ಕೂ ಅವರ ನಿಲುವು ಹೊಂದಿರುವ ಕೆಲವು ಕಾಳಜಿಗೂ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ.ಅವರ ಕವಿತೆಗಳು

ರಾಚನಿಕವಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಆದರೆ ಅವರ ಕವಿತೆಗಳು ರಾಚನಿಕ-ವಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು. ಅವರ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಕವಿತೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ರಾಚನಿಕವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಹೇಗೆ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಅಲ್ಥೂಸರ್ ಮತ್ತು ಮೆಶಿಯರಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲಸವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಧಿಕೃತವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಬರೆದ ಸಾಲುಗಳು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿರಬಹುದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಘಟ್ಟಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವೇ ಅದರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಒಂದು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ: ಏನಿದರ ಹೆಚ್ಚಳ? ಲೇಖನಪ್ಪ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಮಾನದಂಡ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವರ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾವಿರಾರು ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಬರಹದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಸದ್ಯದ ರಾಜಕಾರಣವು ನಮಗೆ ಕೆಲವನ್ನು ಬರೆಯಲು ಮತ್ತು ಸೂಚಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ನಿಲುವುಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೇ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಖಚಿತ. ನಾವು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಕೆಲವು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಬರೀ ಭಾಷೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ., ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ನಿಯಮ ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ರಾಚನಿಕವಾದ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿಗೂ ಅದರ ಆಶಯಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ರಚನೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ರಚನೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಓದುವಾಗ ಯಾವುದನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಓದು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ಈಗ ಹಳೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ವಿವರಣೆಯು ಆಗಬಹುದು. ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಆಯಾಮವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸರಳವಾದ ಒಂದು ಅನ್ವಯವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಲೀಸಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಆಗಬಹುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಅನ್ವಯವು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ

ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಅನ್ವಯ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಅಗಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಆಶಯವನ್ನು ಅದರ ರೂಪದಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಮಗೆ ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಗಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ರೂಪವನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ನಡೆಸುವ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ರೂಪನಿಷ್ಠವಾದ ಒಂದು ಕ್ರಮ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ರೂಪವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ರೂಪನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ಶೈಲಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನವು ನಮಗೆ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಕೇಂದ್ರಮಾಡಲು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. (ನೋಡಿ : ಶೈಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರ)

ಶೈಲಿಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮಗೆ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹನವು ಒಂದು ಮಾದರಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಂವಹನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಆಯಾಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಸಂವಹನ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕ್ರಿಯೆ. ಸಂವಹನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಷಟ್ಪದಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹನವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಸಾಂಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹನವು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿಗೆ ಇರುವ ಆಯಾಮವು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವತ್ತು ನಾವು ಭಾವಗೀತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಾದದ ಕ್ರಮವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಶೈಲಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಇರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಬರಹವೂ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿದೆ. ಅದು ಅದರ ಕೇಂದ್ರವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ನವ್ಯವು ಶೈಲಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟರೆ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವಾಗ ಅದರ ಮೂಲವು ನಮಗೆ ಭಾಷೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ.

ಅನ್ವಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನೆರವಾಗುವುದು ಒಂದು ಭಾಷೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ನೆಲೆಯು ಇದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅನ್ವಯ ಎನ್ನುವುದು ತತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಾವು ಇವತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಸಂಹಿತೆಯು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಆದರೆ ಅನ್ವಯವು ಇವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅನ್ವಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ಅರ್ಥವು ಏನು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು: ತುಘಲಕ್ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅವನ ಆತಂಕವನ್ನು ನಾವು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕವೂ

ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಒಂದು ಉದ್ವೇಗಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಪೂರ್ವವಾದ ಒಳನೋಟವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಥರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ದೊರೆಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಯ್ಡ್ ವಾದವನ್ನು ನಾವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಾಡಿ ಅವನು ಹೇಳುವ ತರ್ಕವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿದರೆ ಆಗ ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಿತ್ರಣಗಳಿಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಆಯಾಮವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದು ರೂಪಿಸುವ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ಅವನಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಚರ್ಚೆಯು ಇದೆ. ಅವನು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಣಯಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಹಿಸ್ಟಿರೀಕ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಸಣ್ಣ ಕುಟುಂಬಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಲಕಾನ್ ಬಯಕೆ ಎಂದು ಅದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲಾ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಬಾಲ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಒಂದೊಂದು ಥರ ಇರಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಇವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಈಡಿಪಸ್ ಕಾಂಪ್ಲೆಕ್ಸ್ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೇಳಬೇಕು. ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಕೂಡಾ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾತಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರಚನೆಯು ಹೌದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಮಾನಸಿಕವಾದ ರಚನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ಥಿತಿಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಮನಸ್ಸುಳಗ ಒಂದು ರಚನೆಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಕ್ಷಣವೇ ಪ್ರಸ್ತುತಮಾಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ನಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಲು ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ವರ್ಗದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವು ಸಹಜವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಜೊತೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಸಹಜವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಸಹಜತೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಹಜವಾದ ಸಂಬಂಧ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅಣ್ಣ, ತಮ್ಮ, ಅಕ್ಕ ಮತ್ತು ಅತ್ತೆ ಮಾವ ಇತ್ಯಾದಿ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಬಂಧವು ಸಂಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಸಹದ್ಯೋಗಿಗಳು ಎನ್ನುವುದು ರಚಿತವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧಗಳು ನಮಗೆ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧಗಳು ಒಮ್ಮೆ ಇರುತ್ತವೆ ಅನಂತರ ಅವುಗಳು ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸಹಜ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾದ ಒಂದು ಬಂಧನವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಂದು ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಬಂದಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಅದನ್ನು ನಾವು ಛೇದ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಒಂದು ಅಂತರವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ನಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾನವಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಬೇರೆ ನಿರೂಪಣೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕ್ಷಿತಿಜ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆ ಕತೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಒಂದು ವರ್ಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆ ವರ್ಗವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ತುಳಸಿಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತುಳಸಿಯನ್ನು ಪೂಜೆ ಮಾಡುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ತಲ್ಲಣಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಅದು ಸಂಕೇತವಾಗಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಓದಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಯಾವುದೇ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಆದಿಪುರಾಣದ ಒಂದು ವೃತ್ತ, ದ್ರೌಪದಿಯ ಸಭಾಪ್ರವೇಶ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಎರಡೂ ಲೇಖನಗಳು ನಮಗೆ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ.

◆

4

ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರ

ಮಾರ್ಕ್ಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ರಚನೆಗೆ ಒಂದು ಪರಿಕರ ಮತ್ತು ಕ್ರಮ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ರಚನೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಈ ಮಾತು ಭಾಷೆಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಭಾಷೆಯ ರಚನೆಯೂ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅನೇಕರು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಹಳೆಯ ಕ್ರಮವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅನೇಕರು ಅದು ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹಳೆಯ ಫ್ಯಾಷನ್ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಯುಗಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗದ ಸಂಗತಿಯೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಬೆಳವಣಿಗೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬೇರು ಬೇರೆ. ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಾರ ರೂಪಿಯಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಯು ಆಗಾಗ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ರೂಪುಗೊಂಡ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ಭಾಷಣ, ಮಾಧ್ಯಮಗಳು, ಪಾರ್ಲಿಮೆಂಟರಿ ಚರ್ಚೆಗಳೂ ಕೆಲವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಅಲೋಚನೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದೇ ಆದ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪವು ಇದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮಾತುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಸಂಕಥನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಭಾಷೆಯು ಒಂದು ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು.

ಅಂದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇವೆ ಮತ್ತು ಆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಾವನೆಗಳೂ ರೂಪುಗೊಂಡವುಗಳೇ ವಿನಃ ಅವು ದೇವರ ಕೊಡುಗೆಯು ಅಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅಸಹಜವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಗಳು ಉಂಟಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಮಾತ್ರವೇ. ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯು ಚಲನೆಯು ಉಂಟಾಗುವುದೂ ಕೂಡಾ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮೊದಲು ಬೇಕಾದ್ದು ಆಹಾರ, ಅದರ ಅನಂತರ ವಸತಿ ಹಾಗೂ ಜೀವದ ರಕ್ಷಣೆ. ವಸತಿಯೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಸತಿಗಾಗಿಯೇ ನಾವು ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಊಟಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಾವು ದುಡಿಯುತ್ತೇವೆ. ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ಪರಿಣಾಮ ಶೂನ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಅಡಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೂ ದುಡಿಯುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಕಷ್ಟ. ಆಧುನಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಈಗಣ ನಮ್ಮ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯರ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಯೂ ಉಂಟಾಗಿದೆ.

ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ರಚನೆಯೂ ಒಂದು. ಆದರೆ ರಚನೆಯು ಕೇವಲ ಮಾತುಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ರಚನೆಯನ್ನು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ರಚನೆಯು ಅರ್ಥ ಹೀನವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿನ್ಯಾಸಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಶಯಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆಶಯಕ್ಕೂ ಅದರ ರಚನೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಇರುತ್ತದೆ. ದೇವರನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಒಳ್ಳೆಯವರನ್ನಾಗಿಯೂ ಭೂತ ಮತ್ತು ದೆವ್ವಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಕೆಟ್ಟವರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವಾಗ ಒಂದು ಆಶಯವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅದನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಅವನು ಸಹಜವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೆವ್ವಗಳು ಯಾಕೆ ಪವಿತ್ರವಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸನ್ನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ಸೂಚನೆಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲವು ಬಂತೋ ಆಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದವು. ಆಗಿನ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ದೇವರನ್ನು ದೆವ್ವಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಇರುವ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು

ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಡೆಗೆ ತಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ನೀಡಿದರು. ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಲ್ಲಿಗೇ ನಿಂತಿದ್ದರಿಂದ ಅದು ಮುಂದೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಇತ್ತು. ಅಂದರೆ ಅವರು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇತ್ತು. ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಬೇರೆಯೂ ಇತ್ತು. ಆಗಣ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೀತಿಯು ಇತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದರ ಓಘವೂ ಆಗ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿತ್ತು. ವಿಜ್ಞಾನವು ಹಳೆಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿಯೂ ವಿರೋಧಿಸಿತ್ತು. ದೇವರು ಮತ್ತು ದೆವ್ವಗಳನ್ನು ಬರೀ ಕಟ್ಟುಕತೆಯೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿತು. ಅವರಿಗೆ ಆಗ ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೆಚ್ಚು ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆಗ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಒಂದು ಆದರ್ಶವೆಂದು ಅನೇಕರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ, ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಅನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಅಮೂರ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕುರಿತೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದವು. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನದ ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ಅಂಶವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಅನೇಕವನ್ನು ಮನುಷ್ಯರು ಕಂಡುಹಿಡಿದರು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದೇ ವಿಜ್ಞಾನವು ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮಾಡಿದೆ. ಅದನ್ನೂ ನಾವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆಧುನಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹೆಚ್ಚಳವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚೋದಿಸಿದೆ. ಹಣವು ಈಗ ಮತ್ತಷ್ಟು ಚಂಚಲ-ವಾಗಿದೆ. ಯಾರ ಕೈಯಲ್ಲೂ ಹಣವು ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಆಸೆ ಬುರುಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ. ಹಣಕ್ಕೂ ನಮಗೂ ನಮ್ಮ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೂ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿನಿಮಯವಾಗಿದೆ.

ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಹೇಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಮತ್ತು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಈ ಮಾದರಿಯದು ಅಲ್ಲ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ತಕ್ಷಣವೇ ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಕಾಲಾವಕಾಶವನ್ನೂ ಪಡೆದಿತ್ತು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಹಾಗೆಯೇ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಸಮಾಜವು ಬದಲಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗಲು ಕಾಲವೂ ಇತ್ತು. ಅದಕ್ಕೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇತ್ತು.

ಯಾವಾಗ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ಚರ್ಚೆಗಳು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದವೋ ಆಗ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಯಿತು ಮತ್ತು ಬರಹ ಹಾಗೂ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳೂ ಬದಲಾದವು. ಬರಹವನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಬದಲಿಸಿತು. ಬರಹವನ್ನು ಅದು ಮಾರಲು ಶುರುಮಾಡಿತು.

ಬರಹವನ್ನು ಅದು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಬರಹ ಮತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮಗಳೂ ಭಿನ್ನ. ಬರಹವೆಂದರೆ ಅದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಬರಹವನ್ನೂ ಮಾರಾಟದ ವಸ್ತುವೆಂದು ಬಂಡವಾಳವು ಭಾವಿಸಿತ್ತು. ಬರಹವೆಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಹಣ ಮಾಡಲು ಇರುವ ಸಾಮಗ್ರಿ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯು ಬಂದದ್ದೂ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಅನೇಕ ನೆಲೆಗಳಿಗೂ ಬಂಡವಾಳವಾದಕ್ಕೂ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹೊಸತಾದ ಬಂಡವಾಳವಾದದಲ್ಲಿ ಬಂದ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೂ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹಾಗೂ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾದವು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಮಾತ್ರವೇ ಬೇರೆಯದನ್ನು ಹೇಳಿತು. ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಖಾಸಗಿಯಾಗಿತ್ತೋ ಅದು ಸಾರ್ವಜನಿಕರ ಎದುರು ಬಂತು. ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾಯಿತೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ದಾರಿಯೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಬಂಡವಾಳದ ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಜಮಿನ್ದಾರಿ ಪದ್ದತಿಯ ವಾಸ್ತವತೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯದೇ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದವು. ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಅಂದರೆ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅವನ ಭಾವನೆಯೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಚಿತ್ರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಹೊಸದಾದ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತವತೆಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ವಾಸ್ತವತೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನು ಹೇಗೆ ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಅದು ಬದಲಾದ ಕಾಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಾಂಕೇತಿಕವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಅದುವೇ ಸಮಗ್ರವಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ದಾರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದ ಕಾಫ್ಕಾ ಕೂಡಾ ತನ್ನದೇ ಆದ ಹಾದಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಕಾರಂತರೂ ಇದೇ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದವರು. ಲಂಕೇಶರ ಮುಸ್ಸಂಜೆಯ ಕಥಾ ಪ್ರಸಂಗವೂ ಇದೇ ದಾರಿಯಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ದಾರಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಾಫ್ಕನೂ ಒಂದು ಮಾದರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೂ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಬರಹಗಳ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ವಾಸ್ತವತೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದರ ಅರ್ಥಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ವಾಸ್ತವತೆಯು ಒಂದು ಅನುಕ್ರಮತೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸಮಕಾಲೀನ ವಾಸ್ತವದ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಈಗಿನ ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಕಾಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಹಾಗೂ ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನುಕ್ರಮತೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಮಾಜವೂ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ನಾವು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕುಟುಂಬ, ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಪಾರದರ್ಶಕ ಭಾಷೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಡಗುವಿಕೆಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಮಗೆ ಅವಕಾಶವೂ ಹೇರಳವೂ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗೆ ಅವಕಾಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಭಾವನೆಯು ಕೂಡಾ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಜಾಗವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಓದಲು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಏಕಾಂತತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕತಾವಾದದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳುವ ವಿವರವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅವನು ಅದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಾದವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ರಚನೋತ್ತರವಾದವು ಈಗ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕೂಡಾ ಅನೇಕರು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ. ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ತಾವು ತಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ನಿಲುವು ಬಂದಿರುವುದು ಹೆಗೆಲ್‌ನಿಂದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅನೇಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಪಠ್ಯದ ಬಹುತ್ವ, ಅರ್ಥದ ಬಹುತ್ವ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಹುತ್ವ ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅವರು ಸಾರಾ ಸಗಟಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನವರಾಗಿ ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನವರು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೊರಗಿವನವರು ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಕೇಳಲು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಒಳಗಿನವರು ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನವರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕರೆಯಲು ಸುಲಭ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು ಒಳಗಿನಿಂದ ಬಂದಿದೆಯೋ ಅಥವಾ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದಿದೆಯೋ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಒಳಗಿನವರು ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನವರು ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಯಾವ ಮಾನದಂಡದಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಒಳಗಿನಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸಮಗ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ

ಹಾಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಒಂದು ಸೀಮಾ ರೇಖೆಯನ್ನು ಹಾಕಿದ ಹಾಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಿಷಯವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹೇಗೆ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಅನೇಕರು ಇದನ್ನು ನೋಡಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಸಹಜತೆಯನ್ನು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಸರಿಯಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿಲ್ಲ.

ಸಹಜತೆಯ ಬದಲಿಗೆ ಅಸಹಜತೆಯೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅನುಕರಣೆಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಸಹಜತೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಕೃತಕವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನೇ ನಿಜವೆಂದು ನಂಬುತ್ತೇವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ನಾವು ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ. ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಕೇಳಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅತಾತ್ವಿಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಂಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಅವರೇ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದೇ ಅವರ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾತಾಡಿದರೂ ಅವರು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ನಿಲುವು ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ವಿರೋಧಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಅವರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಅದು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಗುದ್ದಾಟ ನಡೆಸಿದ ಹಾಗೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅತಾತ್ವಿಕರು ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಕೈಯಾಡಿಸಿದ ಹಾಗೆ. ಅವರು ಒಂದು ನಿಲುವಿಗೆ ಬದ್ಧರಲ್ಲ. ಅವರು ನಿಯಮವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮರೆತದ್ದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಹಾಗೂ ನಾವು ಅದನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗಿಂತ ನಾವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರ್ವಾತವನ್ನು ಹೇಗೆ ಭರ್ತಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ದೈಹಿಕ ಸನ್ನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೇಹದ

ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನೆಗಳಿಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸರಿಯೇ? ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಜೀವನಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಬೌಂಡರಿ ಲೈನ್ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ ನಾವು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರೆವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿಯ ಬೇಲಿಗಳು ಇಲ್ಲ. ಭಾಷೆಗೆ ಇರುವ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಅವರು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗಿನಿಂದ ನಿಂತು ಮಾತಾಡುವುದು ಎಂದರೆ ಒಂದು ಭಾಷೆಯೊಳಗೆ ನಿಂತು ಮಾತಾಡುವುದು. ಆದರೆ ಭಾಷೆಗೂ ಇರುವ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊರಗಿನ ಒತ್ತಡದ ಹಿನ್ನೆಲೆ-ಯಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೀಮಾರೇಖೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ಕಾಣೆಯಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು- ಯಾವುದನ್ನು ಅಮ್ನೇಶಿಯ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದು ಮೂಲತಃ ಖಿನ್ನತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅತಾತ್ವಿಕರು ಅದನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ಈ ಮಾದರಿಯ ಖಿನ್ನತೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡುವವರು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಡೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಷಯವೆಂದು ವಾದಿಸುವವರೂ ತುಂಬಾ ಜನರಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಬರೀ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಷಯಗಳು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈಗ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೋರಾಟವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೇಲಿ ಹಾಕಿ ನೋಡುವವರು ತುಂಬಾ ಜನರಿದ್ದಾರೆ.

ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಹೋರಾಟಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೂ ಅನೇಕರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೋರಾಟವೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯರ ಹೋರಾಟ, ಜನಾಂಗ ಹೋರಾಟ, ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನರ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಮುಖಗಳು ಇವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯವಾದ ಬದ್ಧತೆಯು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅದನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವೂ ಹೌದು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಲೋಚನೆಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನವಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ರೀತಿಯ ಮಿತಿಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ರಾಜಕಾರಣವು ಬೇಕಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಇದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ನವ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದವು ಹೇಳಿದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತೆ ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಭಿನ್ನವಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅದರ ನಿಲುವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ

ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೀ ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತಮಾಡಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ.

ರೇಮಾಂಡ್ ವಿಲಿಯಮ್ಸ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಂತೆ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಬರೀ ಪಠ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅದರ ಆಚೆಗೆ ಇದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ರಚನೋತ್ತರವಾದವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಕಥನ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತಿನ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂತರ್ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಒಂದು ಶಿಸ್ತಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯಿಸಿ ನೋಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆಯಾ ಶಿಸ್ತು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಶಿಸ್ತು ಎಂದು ಅದು ಕರೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಮೂಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಯಾವುದನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಿಕೊಂಡು ಯಾವುದನ್ನು ಸರಿಸಮಾನವಾಗಿ ಹಂಚಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದರೊಂದಿಗೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಈ ಅನ್ವಯಿಕತೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಶಿಸ್ತುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ತಾಂತ್ರಿಕವಾದ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವಾಗ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತುಗಳು ಕಲಬೆರಕೆಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಂತೂ ಹೇರಳವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಶಿಸ್ತುಗಳ ನಡುವಣ ಪ್ರಯಾಣವು ಸುಲಭವಾಗಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆಧುನಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಾವು ಅಮೇರಿಕಾದ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಾವು ಮಾಡುವಾಗ ಅದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಕೇಂದ್ರ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅಂಚು ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅಂತರ್ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯವನ್ನು

ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಮತ್ತೆ ಅನೇಕ ಸರ್ತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಜನಾಂಗದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಮಾತ್ರವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಜನಾಂಗವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಜನಾಂಗವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅನೇಕರು ಜನಾಂಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವವನು ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವನು ಆದ. ಸ್ಥಳೀಯರು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವವರು ಆದರು. ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯರು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವವರು ಆದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳು ಇವೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನವು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ತಮಗೆ ತಿಳಿಯದಂತೆ ಬಲಪಂಥೀಯರೂ ಆದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪಾಲಿಸಿಗಳು ಇವೆ. ಆ ಪಾಲಿಸಿಗಳೇ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಸೀಮಿತ ಮಾಡಿದೆವೋ ಆಗ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಕಂಡು ಬಂತು. ಯಾವುದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಹೇಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬರೀ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಲಿನಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅರಿವು ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಮೇಲುನೋಟದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಆಗಬಾರದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಒಂದು ಕೃತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಬರೀ ಒಬ್ಬ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕನಂತೆ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ವಿವರಿಸಿದರೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳು ಇವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಆಳ್ವಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತಮಾಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಅನೇಕ ಗುಂಪುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ನಡುವಣ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಅರಿವೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಳುವುದು ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬರೀ ರಾಚನಿಕ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೂಡಾ ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಇರುವ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಅರಿವಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವೂ ಹೌದು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೇ ಹೋದರೆ ನಮಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಬರೀ ಮೇಲುನೋಟದ ಚರ್ಚೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಒಂದು ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದು ಉಳಿದವರಿಗೆ ಅದು ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಜನರು ಇದ್ದಾರೆ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಬರೀ ವೀಕ್ಷಕರು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ಇರುವುದು ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಘಟಕಗಳ ಮೂಲಕವೇ ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಬದ್ಧತೆಯು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ನಾವು ಸೀಮಿತವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಒಳಗಿನದು ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನದು ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಬಹಳ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೂ ಗಮನಿಸುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅನೇಕರು ಯಾವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಉಳಿದುದು ಅವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವವರು ಬರೀ ಅದನ್ನು ಒಂದು ನೊಸ್ಟಾಲ್ಜಿಕ್ ಆಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ನೋಟವೂ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದರೆ ಬರೀ ಪ್ರವಾಸ ಮತ್ತು ದಾಖಲೀಕರಣವೆಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನದ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯರಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸದೆ ಉಳಿದಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಇವೆಯೇ ಎನ್ನುವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಶಿಸ್ತಿನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಸಂಸ್ಥೆ ಮಾಡುವುದೂ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸನ್ನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶ ಅಥವಾ ಒಂದು ಜಾಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಾದ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವುಗಳ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅನೇಕರು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ

ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಈಗ ಮತ್ತಷ್ಟು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬಂದಿವೆ.

ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹನದ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸರಿಯಾದ ಅಂಗಗಳು ಇಲ್ಲದ ದೇಹದಂತೆ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಯಾವ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವರು ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿನಿಮಾಗಳು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ? ಯಾಕೆ ಹೀಗಿದೆ? ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯದು? ಈಗ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಕಾರಣವಿದೆ? ಯಾವುದು ಪೂರ್ವ ಪಠ್ಯವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಹೇಗಾಗಿವೆ? ಯಾವುದನ್ನು ಈಗ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ? ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ? ಅನೇಕರು ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಳಜಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೂ ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಇರಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಈಗ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಕುರಿತು ನಾವು ಮಾತಾಡಬೇಕಾದ ಯಾವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಸಮಾಜದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಾಗ ಅದನ್ನು ನಾವು ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ನಿಲುವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಈಗ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಒಂದು ವೈಭವೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಅನೈತಿಕವೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಂಶವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಹಿಂಸೆಯು ಈಗ ದೇಹವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಹಿಂಸೆಗಳು ಯಾಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿವೆ? ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಸ್ಮೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಮತ್ತು ನೀಶೆ ಇಬ್ಬರೂ ವಿಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಖಿನ್ನತೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಖಿನ್ನತೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮೂಲತಃ ಕೇಡಿನ ರೂಪದ್ದು ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗೆ ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಎಂದರೆ ಅದು ಶೂನ್ಯವಾದ ಅಥವಾ ನಿರ್ಮಲವಾದ ಒಂದು ಕನ್ನಡಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆಯುವವನು ವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು – ರಚನೋತ್ತರವಾದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬಹಳ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯಾಯಿತು. ಅದು ರಾಜಕೀಯವಾದ

ಎಡವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮೂಲಕ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯ್ಕೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುವುದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ನೆನಪುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ನೆನಪುಗಳೇ ವಿಚಿತ್ರ. ಆದರೆ ಈ ಮಾತುಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಓದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೃತಿಯ ಹತ್ತಿರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ನಿಲುವು. ಓದುಗನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಸರಿಯಾದ ಓದು ಮತ್ತು ತಪ್ಪಾದ ಓದು ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಓದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಓದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದು ಅತಾತ್ವಿಕಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಓದುವುದು, ಕೇಳುವುದು, ಬರೆಯುವುದು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ.

'ಓದು' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದು ಯಾವುದೇ ಸುಕ್ಕುಗಳು ಇಲ್ಲದ ಕ್ರಮವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಓದು ಎನ್ನುವುದು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಓದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೃತಿಕಾರ ಬರೆಯದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಓದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವೆಂದು; ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ಓದು' ಎನ್ನುವುದೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅದರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ತಾರತಮ್ಯ, ವರ್ಗ ತಾರತಮ್ಯವು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಓದು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ತಪ್ಪು ದಾರಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಓದು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ ಕೂಡಾ. ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹೇಳುವ ಖಾಲಿಯಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸರಳವಲ್ಲ. ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಸರಳಗೊಳಿಸಿ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಬಹುತ್ವವಾದವು ಕೊನೆಗೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಕೃತಿಯೊಂದರ ಏಕತೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಅದು ಒರಸಿ ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಕೃತಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಏಕತೆಯು ಇಲ್ಲ. ಕೃತಿಯ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅಂತಿಮವಾಗಿ

ಯಾವುದೇ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಕೂಡಾ ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಓದು ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವು.

ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ರಚನೋತ್ತರವಾದಿಗಳೂ ಕೂಡಾ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅವರದೇ ಆದ ಒಂದು ತರ್ಕವನ್ನು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನನಗೆ ಹೀಗೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಹೀಗೆಯೂ ಇರಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ರಚನಾವಾದದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ರಚನಾವಾದವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ರಚನಾವಾದ ಮತ್ತು ರಚನೋತ್ತರವಾದವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ರಚನೆಯನ್ನು ನಾವು ವಿಶಿಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇವೆ. ರಚನಾವಾದ ಚರ್ಚೆಯು ಅನೇಕ ಹೊಸದಾದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಕಾರಣವು ಆಯಿತು. ಫುಕೋ ಅದನ್ನು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವೆಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳು ಕೆಲವು ಕೌಶಲಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ನಿಂತ ನೀರು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಠ್ಯಗಳು ರಚನೆಯಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳೂ ಇವೆ. ಫುಕೋ ಅರ್ಥವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ದತ್ತವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ನಮಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಯಾರೋ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ.

ರಾಚನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥ ಹಾಗೂ ಅದರ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ರಚನಾವಾದದಲ್ಲಿ ಸಹಯೋಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಸಹಯೋಗವು ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಹಯೋಗ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆಶಯವು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಒಂದು ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಶಯಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಕಡೆಗೆ ತನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ರಚನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಅವನಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಅನೇಕ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಿಯಮವು ಹೇಗೆ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಅವನಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಂಶಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ರೂಪಕವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು: ಒಂದು ಹಸಿಯಾದುದು. ಎರಡು ಬೇಯಿಸಿ ಹಳಸಿದ್ದು. ಹಳಸಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಬಿಸಾಡುತ್ತೇವೆ. ಹಸಿಯಾದುದನ್ನು ನಾವು ಹಾಗೆಯೇ ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ ಅಂದರೆ ರಚನೆಯು ಕಚ್ಚಾ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅದು ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು

ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇಡವಾದುದನ್ನು ಅದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ರಚನೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ರಚಿತಗೊಂಡದ್ದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ರಚನೆಯು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು ಇದೆ. ರಚನೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಂಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಅದು ಸಮಗ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ್ದು ರಚನೆಯು ಆಗಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಕಥನವು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಕಥನವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಚನೋತ್ತರವಾದದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅವರು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಸಾಧ್ಯ.

ರಚನೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಆಗುವುದೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ದಿನಂದಿನದ ಆಗುಹೋಗುಗಳೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದರ ಅನ್ವಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ದಿನದ ಅನುಭವಗಳು ರಚನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ರಚನೆಯು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ಮುಖವೂ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಗಳು ಇರುವುದೂ ಸಾಧ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅರ್ಥ ಹೀನವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸ್ವಾರಸ್ಯವು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಿರ್ವಚನವು ಯಾವುದನ್ನೂ ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ನಿಲುವು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಠ್ಯಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಅವಕಾಶವು ಇದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥದ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ತೀರ್ಮಾನವೇ ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಸೂಚನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಪಠ್ಯವೆಂದರೆ ಅದುವೇ ಅಸಮಗ್ರವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಆದರೆ ಕೊನೆಗೆ ಎಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರ ಎನ್ನುವುದೇ ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದುವೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದರ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಡೆರಿಡಾನ ಅಂತರ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅನೇಕ ರಚನಾವಾದಿಗಳು ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಂತರಂಗಿಕವಾದ ಒಂದು ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸೈಕೋ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಕೇತವೆಂದರೆ ಅದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಸಮಗ್ರವನ್ನು ಒಡೆಯುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ನಿರ್ವಚನವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಎಂದು ಗಣಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದಲು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಹೊರಗಿನ ಉಪಕರಣವು ಅಗತ್ಯವೇ

ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ಹೇಳುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು: ಅವನು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಉಂಟಾಗುವುದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ. ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಹೊರತು ಅಲ್ಲ. ಅವನು ಅದರ ಒಂದು ಭಾಗವೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಂಕೇತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಶಿಲ್ಪವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಆಧುನಿಕವಾದ ತರ್ಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾದಂತೆ ನಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೂಚನೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇವತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತವಾದ ಒಂದು ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅನಧಿಕೃತವೆಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಇದೆ ಜೊತೆಗೆ ಇವತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಜೇಮ್ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (ದ ಏನ್ಸಿಯಂಟ್ ಅಂಡ್ ದ ಪೋಸ್ಟ್ ಮಾಡರ್ನ್ಸ್) ನಾವು ಇವತ್ತು ಯಾವುದೇ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಬಳಸಿದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ್ದು ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಾವು ಯಾವ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ವರ್ಗಗಳು ಮತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಗೋಲ್ಡ್‌ಮನ್ ವರ್ಗಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅದು ಹೇಗೆ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ನಿಲುವುಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಂತದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ತಿಳಿದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸರಿಯಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಅಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ನಾವು ಕಲಿಯಬೇಕಾದ್ದು ಬಹಳವಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ಹೇಗೆ ಬಂದೆವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳು ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ನಾವು ಇವತ್ತು ಸಮಾಜ, ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಖಾಸಗಿಯು ಆಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿದೆ

ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಇರುವುದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕತೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಖಾಸಗಿಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಹೇಳಬಾರದ ಸಂಗತಿ ಎಂದು ನಾವು ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅದರ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಭೌತಿಕವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಅನ್ವಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚನವು ಅನ್ವಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಅನ್ವಯವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಬರೀ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸೂಚನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಕೇವಲ ಸೀಮಿತವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಸಂಕೇತ ಅಥವಾ ಸೂಚನೆಗಳು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅದು ಹೇಳಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ.

◆

5

ಅನುಕರಣೆ : ಅರ್ಥಗಳ ವಲಸೆ ಮತ್ತು ಓದು

ಗ್ರೀಕ್ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನುಕರಣೆಯ ತತ್ವವನ್ನು ಕೂಡಾ ಚರ್ಚೆಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಅನುಕರಣೆಯೆನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅರ್ಥವು ದೊರಕಿರುವುದು ಗ್ರೀಕ್ ನಾಟಕ ಹಾಗೂ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ. ಇದು ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಭದ್ರವಾದ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿತು. ಅನುಸರಿಸು, ಸಾಮ್ಯತೆ, ಹೋಲಿಕೆ, ಅನುಕೃತಿ, ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಅಭಿನಯಿಸಿ ತೋರಿಸು; ಹೊರಜಗತ್ತಿನ ಯಾವುದಾದರೂ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪದಗಳ ಮೂಲಕ ಅಥವಾ ಧ್ವನಿಯ ಮೂಲಕ ಅನುಕರಿಸು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಅನುಕರಣೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಅನ್ವಯಿಕತೆಯು ಸಾಧ್ಯ. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಕಲೆಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗೆ ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ. ಗ್ರೀಕ್ ದುರಂತ ನಾಟಕವನ್ನು ಕುರಿತು ಆಡುವ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು ಗ್ರೀಕ್ ದುರಂತ ನಾಟಕವು ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಹೊರತಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ಅಲ್ಲಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಬರಿಯ ಸೌಂದರ್ಯದ ಆರಾಧನೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಬದ್ಧತೆಯಿದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಕೇವಲ ಭಾವುಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಕೇವಲ ಓದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಗ್ರೀಕ್ ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರೂ ಇದ್ದರು.

ಅರ್ಥಗಳ ವಲಸೆ ಮತ್ತು ಓದು :

ಬಾರ್ತ್‌ನ 'ಅರ್ಥಗಳ ವಲಸೆ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಾವು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಈ ತತ್ವವು ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅರ್ಥಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ವಲಸೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅದು ಸೀಮಿತವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಈ ವಲಸೆ ಎನ್ನುವುದರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಭಿನ್ನವಾದುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ವಲಸೆಯು ಕಾಲಾತೀತವಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದನ್ನು ನಾವು ತರ್ಕ ರಹಿತ ವಲಸೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬರಹದ ಧ್ವನಿಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಬರಹದ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಜ್ಞೆಗಳು ಬರೀ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೂ ಹೌದು. ಸತ್ಯದ ಧ್ವನಿ, ಜ್ಞಾನದ ಧ್ವನಿ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಧ್ವನಿ, ವಿವರಣೆಗಳ ಧ್ವನಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಬಾರ್ತ್ ಎಸ್ / ಜೆಡ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಇವುಗಳು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು. ಒಂದು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಒಂದು ಸತ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಾವು ಬಳಸುವ ಅನೇಕ ಸಂಜ್ಞೆಗಳು ಭಿನ್ನ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಇವುಗಳ ಸಂವಹನದ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವುಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ ಎಂದಲ್ಲ. ನಮಗೆ ದೊರೆತಿರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಬಳಸುವಾಗಲೂ ಅವುಗಳ ನೆಲೆಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದ ಸಂಜ್ಞೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ. ಯಾವುದೇ ಸಂಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಾವು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಅದು ಕೊಡುವ ಮಾಹಿತಿಗೂ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ನೀಡುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಜ್ಞೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂವಹನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪೂರಕ ಸಂಜ್ಞೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಈ ಕೆಲವು ಅದರ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಸಾಕು. ಅದರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೇ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳ-ಬೇಕಾದ ಸಿದ್ಧತೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ರೀತಿಯ ವೀಕ್ಷಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಏನು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಭಾವನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೃತಿಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ಕೃತಿಕಾರನು ತಾನು ನೋಡಿದ್ದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ವಿವರಣೆಯೇ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಲೇಖಕನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ನಾವು ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಈ ಮಾದರಿಯ ಗೆಶ್ಚರಿನಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಿಘಂಟಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವನು ಸೂಚಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ಅರ್ಥ ರಹಿತವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಒಂದು ಕೆಲಸವನ್ನು

ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಕೃತಿಗೆ ತರುವಾಗ ಲೇಖಕನು ಅದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಕೆಲವು ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಕಥನಗಳು ಆಗಾಗ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸಂಕಥನಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯಗಳಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ನಾವು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ. ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತು ಕೇಳುವವನು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಬಿಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಲೋಕದ ಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಎಂದರೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂವಾದವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ಆ ಬಗೆಯ ಸಂವಾದವೇ ಕುತೂಹಲದಾಯಕ.

ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ವಾಸ್ತವವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆಗಿ ಹೋದ ಮೇಲೆ ಅದು ಕತೆಯೇ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾವು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹನವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಕೇತಗಳು ಹೇಗೆ ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಕುತೂಹಲದಾಯಕ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನಂತರ ಹೊಸ ರೂಪಗಳು ಬಂದವು. ಕತೆಗಳು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೊಸ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದವು. ಮೊದಲು ಕತೆಯ ಥರ ಇದ್ದವುಗಳು ಅನಂತರ ಕಾದಂಬರಿಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದವು. ವಾಸ್ತವವಾದದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ ಇದರ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿ ದಿನ ನಿತ್ಯದ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಹೊಸತೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿತ್ಯದ ಸಂಗತಿಗಳು ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅದು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಅದು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಬರಹಗಳು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಲೋಕವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ. ವಾಸ್ತವತೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಕೂಡಾ ದೊಡ್ಡವು. ಅದರ ಕೆಲಸಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯೆಂದರೆ ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆಯು ಭಿನ್ನವಾದುದೂ ಹೌದು. ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ವಿವರಣೆಗಳು ಕೇವಲ ಒಂದು ಪಠ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಮಾತ್ರವೇ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಾರ್ತ್ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬಂತೆ ನೋಡಿದ. ಆದರೆ ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ತತ್ವಗಳೇ ಬೇರೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು– ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು

ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಬರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು. ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಬಳಕೆಯು ಹೇಗಾಗಿದೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಕೃತಿಯ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಳಕೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿನ ಮೂಲರೂಪವೂ ಬಾರ್ತ್‌ಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಕೃತಿಯ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಾಹ್ಯದ ರೂಪ ಹಾಗೂ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಅವನಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ಬರುವ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕೇತವೂ ಕೂಡಾ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದನ್ನೋ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಕೃತಿಗೆ ಸೀಮಿತವೂ ಅಲ್ಲ. ಬಾರ್ತ್ ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಬರುವ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಅದರ ರೂಪಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಾರ್ತ್ ಬಳಸುವ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ರೂಪದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ರೂಪ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಘರ್ಷವಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು 'ಟೆನ್ಶನ್' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಬಳಸುವ ಪಠ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಸಮಗ್ರವಾದ ಕೃತಿಯಲ್ಲ. ಪಠ್ಯವು ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಲು ಸಾಲುಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರತೀ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪದಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಧ್ವನಿ. ಕೃತಿಯೊಳಗಿನಿಂದ ಬರುವ ಅನೇಕ ಧ್ವನಿಗಳೂ ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಗತಿಯು ಭಿನ್ನವೂ ಹೌದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನು ವಿವರಿಸುವುದು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತವನ್ನು. ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವುದು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಂಕೇತವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೇ ಸೀಮಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೊಟ್ಟರು. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಸೀಮಿತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಅವರು ಸಂಕೇತವನ್ನು ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅರ್ಥದ ಥರ ಗ್ರಹಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ನಿಘಂಟು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥದ ಥರ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ರಷ್ಯನ್ ರೂಪನಿಷ್ಠರು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ರೂಪಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಸ್ಥಿರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಚಲನಶೀಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅರ್ಥಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯಾವುದೇ ಸುದೀರ್ಘವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಕೇವಲ ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಅರ್ಥ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಸುದೀರ್ಘವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ವಭಾವದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳು ಉದ್ದೇಶಿತವೂ ಹೌದು. ಸಂಕೇತಗಳ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಗಳು

ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕವೂ ಹೌದು ಮತ್ತು ಅದುವೇ ಖಾಸಗಿ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ಅನೇಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಖಾಸಗಿ ನಿರೂಪಣೆಯು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಭಿನ್ನಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಖಾಸಗಿ, ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಹೀಗೆ ಇವುಗಳು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತವೆ. ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಕರವೆಂದರೆ ಅದು ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವಣ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮತ್ತು ಖಚಿತವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಬರೀ ಅರ್ಥದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಲ್ಲ ಅಥವಾ ಅರ್ಥದ ಅಂತರವೂ ಅಲ್ಲ. ನಿರಚನವು ಹೇಳುವ ಅರ್ಥದ 'ಅಂತರ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವು ಚಲನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂವಾದವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಅದು ಸಂಕೇತವನ್ನು ಭೇದಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಸಂಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಲೋಚನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಂಜ್ಞೆಯನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಬರುವ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗಲೂ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕೇವಲ ಖಾಸಗಿಯಾಗಲೂ ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ಸನ್ನೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬಳಸುವಾಗ ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಿರುದ್ದೇಶಿತವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಂಕೇತವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡುವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ನಂಬುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಅದು ಸಂಕೇತವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನೂ ಅದು ನೋಡುವುದು ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಲೋಚನೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮಟ್ಟದ ಶಕ್ತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಮನೋವೃತ್ತಿಯು ಸೂಚಿಸುವ ಸಂಕೇತವು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಕೇತವನ್ನು ಒಂದು ವಲಸೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೂ ಗಣಿಸಬೇಕು. ಬಾರ್ತ್ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಓದುಗರ ಪಠ್ಯ, ಕೇಳುಗರ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಕೃತಿಕಾರರ

ಪಠ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಓದುವ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಕಣ್ಣಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮೂಲಕವೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೇಳುಗರ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಕವಿಗೆ ಮೊದಲ ಆದ್ಯತೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಅನೇಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು ಎನ್ನುವಾಗ ಈ ಮಾತುಗಳ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಬಾರ್ತನು ಅನೇಕ ಪಠ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಬಹುತ್ವವಿದೆ. ಆದರೆ ಅದುವೇ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ; ಯಾವುದೇ ಬದ್ಧತೆಯು ಇಲ್ಲದ ಓದನ್ನೂ ಹೇಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇದೆ.

ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಲುವುಗಳು ಭಿನ್ನ. ಅದು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಮಾತ್ರವೆ. ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವು ಖಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದರೆ ಜನರ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಅದು ಸರಿಯಾಗಿಯೂ ರೂಪಿಸಲಾರದು. ಅದನ್ನೇ ಯಾವುದೇ ಲೇಖಕನು ಹಾಗೆಯೇ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಅನುಕರಿಸಲಾರ. ಅದು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅವನು ರೂಪಿಸಿ-ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅವನಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಲೇಖಕನಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವೂ ಹೌದು. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು : ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡೇ ಲೇಖಕನು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ನಾವು ಆಧುನಿಕ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಬರಹಗಾರರು ಬರೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳ ಪೂರ್ವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುವುದು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಾವು ಅದರ ರಹಸ್ಯಗಳು ಬರಹಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದವು. ಅದು ಹೇಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಆಗಮಿಕದ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ಈಗ ನಾವು ಆ ಮಾದರಿಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲಾರೆವು ಮತ್ತು ಇವುಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂದೇಶವನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಗಳು ನಿಜವಾದ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಕೊಡದೆ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಅಥವಾ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸಂದೇಶವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು : ಒಂದು ಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವು ಇರುತ್ತದೆ. ಕತೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಆ ಮಾದರಿಯು ಮೊದಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅವನ್ನು ಲೇಖಕನು ಮತ್ತೆ ಹೊಂದಿಸಿ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಹೊಂದಿಸಿ ಬರೆಯುವುದೇ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನೇ ಕತೆಗಳ ದ್ವಿಮಾದರಿಯ ಓದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಲು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಿದ್ಧತೆಗಳೇ ಬೇರೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಾವು ನಿಜವಾದ ನಿಲುವುಗಳಿಂದಲೇ

ಶುರು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದಲು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಭಾಷೆಯು ಓದಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ನಾವು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬರೀ ಒಳನೋಟವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ವಿವರಣೆಯಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಖರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬಾರ್ತ್ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಪೂರ್ವ ಪಠ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಅವನು ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಚಲನೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿದ. (ಸ್ಟ್ರಕ್ಚುರಲ್ ಎನಾಲಿಸಿಸ್ ಆಫ್ ನೆರೆಟಿವ್) ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಠ್ಯಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ.

ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಹೆಸರು ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರ. (ದಿ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್) ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಬರೀ ವಿಶೇಷಣವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅವನ ಬರಹಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ರೂಪಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಸ್ರೆಲ್ ಹೇಳುವ ಕೆಲವು ವಿವರವನ್ನು ತನ್ನ ಚರ್ಚೆಗೆ ತಂದಿದ್ದಾನೆ. ಹಸ್ರೆಲ್ ಅತ್ಯಂತ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದ. ಅದನ್ನು ತೀರಾ ಸರಳೀಕರಣ ಮಾಡಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ – ಪೆನಮಾನಲಜಿ. ಇದು ನನ್ನ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ನನ್ನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹಸ್ರೆಲ್ ಇದನ್ನು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಸೂತ್ರದಂತೆ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಲಕ್ಷಣಶಾಸ್ತ್ರ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಗೆ ದಕ್ಕಿದ ಥರ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಪೆನಮಾಲಜಿಯು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಬೀಯಿಂಗ್) ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ತರ್ಕ ಮತ್ತು ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕೂಡಾ ಅದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ ಅನೇಕರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವಿಧ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆ, ನೆನಪು, ಕಲ್ಪನೆ, ಬಯಕೆ, ಕ್ರಿಯೆ ಮುಂತಾದವು ಬರುತ್ತವೆ. ಹಸ್ರೆಲ್ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಉದ್ದೇಶಿತ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅನುಭವದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹಸ್ರೆಲ್ ಚರವಾದ ಅರಿವು, ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು, ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಫುಕೋ ನೇರವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಜೀವಂತವಾದ ಅನುಭವ

ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅರಿವು ಎನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಕುರಿತಾದ ಅರಿವೂ ಹೌದು. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವಿಧ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಒಂದು ಅದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಘಟನೆ ಅಥವಾ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಗಳ ಜ್ಞಾನ ಪೂರಿತವಾದ ವಿವರಣೆ. ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ಹಿಂದೆ ನಡೆದು ಹೋದ ಸಂಗತಿಗಳ ನಿಜವಾದ ವಿವರಣೆಯೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ತುಂಬಾ ಹಿಂದಿನದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ವಿಧಾನವು ಮಾತ್ರ. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕಥನವೂ ಹೌದು. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರಾಕ್ತನವಾದ ರೂಪವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದನ್ನು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅವನು ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವಂತೆ ವಿವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಜ್ಞಾನವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಂದು ಇದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿಧಾನವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ವಿಧಾನದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾಕ್ತನ ರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಪುಕೋ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮರೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

.ಫುಕೋ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರಂತೆ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ನೆಲೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳೂ ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಮಧ್ಯೆ ಕೆಲವು ಮೌನಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಛಿದ್ರೀಕರಣವೂ ಇರುತ್ತವೆ.

ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಇವತ್ತು ನಾವು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಯಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವತ್ತು ನಾವು ಯಾವ ನಿಯಮದ ಮೂಲಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದನ್ನು ಫುಕೋ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯ ಮೂಲಕವೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ನಮಗೆ ದತ್ತವಾಗಿ ಬಂದ ಜ್ಞಾನದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯಿಂದ ಹೊರತಾದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ಧಾರಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ

ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ, ಅವರ ಚಲನಶೀಲತೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅರಿವಿನ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಫುಕೋ ಬೇರೆ ಥರ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹುಚ್ಚುತನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಡೆರಿಡಾ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಯಾರನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಯಾರನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಇವತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನಾವು ಇವತ್ತು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಏನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುವ ಸಂಗತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಇವತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು.

ಹೆಗೆಲ್‌ನ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ 'ಸತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆ' 'ಚರಿತ್ರೆಯ ಸತ್ಯ'ದ ನಡುವೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಏರ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಮತ್ತು ಹೆಗೆಲ್ ನಿರೂಪಣೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮಹಾಗಾಥೆಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ 'ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯ' ಮತ್ತು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಸಮಯದ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕುರಿತು ಬರೆದಿರುವ ಲೇಖನ ಓದಬಹುದು. ಕೆ.ವಿ.ಎಸ್. ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕುರಿತು ಬರೆದಿರುವ ಲೇಖನ ಓದಬಹುದು.

ಮಾತಿನ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಬರಹದ ಭಾಷೆಯ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಂತರವು ಹೆಗಲ್‌ನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ಡೆರಿಡಾನ ಪ್ರಕಾರ ಬರಹವೆನ್ನುವುದು ಧ್ವನಿವಾಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗಲೂ ಅಲ್ಲೊಂದು ಮೌನವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಾತಿನ ಭಾಷೆಯು ಹಾಗಲ್ಲ. ಮಾತಿನ ಭಾಷೆಯು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ಒಂದು ಆದರ್ಶ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಅಂಶವೂ ಹೌದು. ಹೀಗಾಗಿ ಬರಹ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗವಾಗಿ ಹೆಗೆಲ್ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದನ್ನು ಡೆರಿಡಾ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗಲ್ ಹೇಳಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಬರಹದ ಭಾಷೆಯು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥ; ಅನನ್ಯತೆ; ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಬಹು ಕಾರಣಗಳು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬರಹದ ಭಾಷೆಯು ಅನೇಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೋ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅದರಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಭಾಷಿಕ ಚಿಹ್ನೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹಾಗೆಯೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಬರಹದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಿಹ್ನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಅವಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ

ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ಲೇಟೋ; ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್, ಹೆಗೆಲ್ ಮುಂತಾದವರು ಮಾತಿನ ಭಾಷೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಆದರೆ ಬರಹದ ಭಾಷೆಗೆ ಅಲ್ಲ. ಇದು ಡೆರಿಡಾನ ವಾದ. ಡೆರಿಡಾನ ಎರಡನೆಯ ವಾದವೆಂದರೆ ಬರಹದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಯ ಯಥಾ ರೂಪ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬರಹದ ಭಾಷೆಯು ಚಿತ್ರಸ್ವರೂಪ ಅಥವಾ ಲಿಖಿತರೂಪ ಬರೆಯುವಾಗ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಬರೆಯುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಸಂವೇದನೆಗೆ ಹಾಗೆಯೇ ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ಧ್ವನಿ ಉಚ್ಚಾರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕ್ರಿಯೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ತಲುಪಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ–ಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ಸಂವೇದನೆಯೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಪ್ಲೇಟೋ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕೇಳುವಿಕೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಕುರಿತು ಬಹಳ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ಲೇಕ್ ಕೂಡಾ ಸತ್ಯವೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಆದರೆ ಸಂವೇದನೆಯೊಂದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳ ಕುರಿತು; ಅದರ ಅನುಭವಗಳ ಕುರಿತು ಹೆಗಲ್ ಮತ್ತು ಪ್ಲೇಟೋ ಸರಿಯಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ಮನಸ್ಸಿನ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯೆನ್ನುವುದು ಸಂವೇದನೆಯ ಒಂದು ಪ್ರತಿಫಲನವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಲ್ಲಿ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಆತ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಆಲೋಚನೆ–ಯೊಂದರ ಸಂಕೀರ್ಣ ರೂಪ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಹೆಗೆಲ್‌ನ ವಾದವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಕೇಳುವಿಕೆ–ಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿ. ಅದಕ್ಕೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಅರ್ಥಗಳಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹನವನ್ನು ಅದು ನೋಡುವುದೇ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾನ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಯಾರು ಹೇಗೆ ಬರೆಯತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅವರು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಬರಹವು ಅವರ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅವರ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅವರು ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬರಹದ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾತಿನ ಅಗತ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆ ಸಂದರ್ಭದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಬಗೆಯದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಬೇರೆ. ಮಾತಿನ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದು. ಬರಹದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿನ ಮೂಲಕ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇದನ್ನು ಫುಕೋನ ಕೆಲವು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅವನು ಇದನ್ನು ಒಂದು ಸೂಚನೆಯ ಥರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ವಂಶಾವಳಿಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಇದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಕಥನಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ದಾಖಲೆಗಳು ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇವತ್ತು ಇರುವ ಸಂಕಥನಗಳು ಮತ್ತು ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಸಂಕಥನಗಳ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಏನು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನೋಡಿ ಇದು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಯಾವುದು ಮೊದಲು

ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೊ ಅದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಹಾಜರಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಹಾಜರಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಘಟನೆಗಳು ಏನು ಆಗಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ, ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೂ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಎಲ್ಲವನ್ನು ನೋಡಿ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಯಿತು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗುಣದಲ್ಲಿಯೇ ಬೆಳೆದುಬಂದಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ನಿಯಮದ ಒಳಗೆ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಅದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯ ಯಾವುದೇ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ನಿಯಮಗಳು ಅನೇಕವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಅವು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಅಂತರ್ಗತ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾರ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಬರೀ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಅಥವಾ ಬರೀ ಅಭ್ಯಾಸಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿಯಲಾರವು. ಜನಪ್ರಿಯ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಹೆಗೆಲ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಣಯವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವೆಂದು ಅವನು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅನೇಕ ಅಂತರ್ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಏಕವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಏಕಪದ್ಧತಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯ-ವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯೂ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹೆಗಲ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ತಾತ್ವಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿ-ರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪಿನ ಭಾಗವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಕೂಡಾ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಮನುಷ್ಯರ ಶಕ್ತಿಯ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಯಾರೂ ಹೊಸ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೊಸ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಲಾರರು. ಅವು ಜನಪ್ರಿಯ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು

ಆಧರಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಭೌತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿರುತ್ತವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಅದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅಗತ್ಯವೇ ಹೊರತು ಅದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಲ್ಲ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಅದು ಸಂಘರ್ಷವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಆದರ್ಶವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಕಲ್ಪಿತ ಆದರ್ಶಕ್ಕೆ ಮೌಲ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮವು ಮಾತ್ರ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಆದರ್ಶವಿರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ಜೊತೆಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಜೀವನದ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಂದ ಅವು ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಜೀವನವು ದೇವರ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ನಾವೆಲ್ಲಾ ದೇವರ ಮಕ್ಕಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾತು ಒಂದು ಭಾವನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಬೇರೆ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ನಾವು ಸೋದರರಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇವು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ದೇವರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇದೆ. ಇವು ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಜನರನ್ನು ಮುಕ್ತವಾಗಿರುವಂತೆ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಸತ್ಯದ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಅದು ಬಾಹ್ಯ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಅದು ಅಂತಿಮವಾದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಮೂಲವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅವು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. (Gramshi–Prison note book).

ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚಲನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅವನ ಹುಡುಕುವಿಕೆಯಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲುಭಾಗ-ದಿಂದ ನೋಡಿಕೊಂಡು ಇದು ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಕೇತಗಳೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಕಲ್ಪನೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇವತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ, ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ, ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ಮಹಾನ್ ಸಂಕಥನಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಮೊದಲು ೧೯೭೬ರಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಇದು ದೈಹಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಔಷಧಿಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿವಾಗ ಅವನಿಗೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬಂದಿತ್ತು. ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಯಾಮವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಔಷಧಿಗಳು, ದೇಹ, ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೈಹಿಕ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗ ವಾದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಕೇವಲ ಅಂಕಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ವಂಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಅವನು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ದೈಹಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಅಥವಾ ಜೈವಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುವ ಹಾಗೆ ಅದು ಅನೇಕತೆಯನ್ನು

ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಾಂಗವಾದ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಅಂಕೆ ಸಂಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ದೇಹದ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕಥನ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಆಧುನಿಕ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಹಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಗಳು, ಜೀವನ ಕ್ರಮ, ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತಂದಿದ್ದಾನೆ. ಜೈವಿಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಅಥವಾ ದೈಹಿಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಆಧುನಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಕಾಂಟ್ ಮೂರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದ: ನನಗೆ ಯಾವುದು ತಿಳಿದಿದೆ? ನಾನು ಏನು ಮಾಡಬೇಕು? ನಾನು ಯಾವುದನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದು? ಇದು ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಇದು ನಮಗೆ ಇವತ್ತಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನವೂ ಇದೆ ಮೂಲಕವೇ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹವು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ವೈದ್ಯಕೀಯವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ತನಗೆ ಆಗುವ ನೋವು ಮತ್ತು ನಲಿವುಗಳನ್ನು ಅವನು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡಬಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ಸಹಜವಾದ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಡಾರ್ವಿನ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಇತಿಹಾಸವು ಇದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮಾತು ಬರಹ: ಸಾಹಿತ್ಯ: ಆಧುನಿಕತೆಗಳ ಚರ್ಚೆಯ ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ರೂಪ ಪಡೆದಿದೆ.

ಇವತ್ತು ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಯುಗವು ಯೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ನೇರ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬೇರೆ ಇತ್ತು. ಅದು ಕಾಲಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಆಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಥನಗಳು, ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಚರಿತ್ರೆಯ ಬರಹಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಕಥನಗಳೂ ಆಗಿದ್ದವು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಕಥನಗಳು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಚರ್ಚೆಯೂ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು, ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತು ಕಥನಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳಲು ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯವಾದ ಗುಣಗಳೂ ಬೇಕಾದವು. ಆದರೆ ಇವು ಸುಮ್ಮನೆ ಕೃತಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಆಗಿದ್ದವು. ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರ ಕೆಲವು ವಾದಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯದೆ ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡುವವರು ಅವರ ಬರಹಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ತತ್ವವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕ ಕುರುಡಾಗಿ ಅನುಕರಿಸುವುದು ಬೇಡ.

◆

6

ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಭಾವ

ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಪಂಪನು ಬರೆದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಇದೆ. ಅದೇ ಕಾರಣವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಾವು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ, ಲಕ್ಷ್ಮೀಶ, ರತ್ನಾಕರ ಮೊದಲಾದವರು ಬರೆದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಭಾಷೆಯು ಬದಲಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ವಿಧಾನಗಳು ಹೇಗೆ ಪಲ್ಲಟವಾಗಿದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು: ಕನಕದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗಿವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ದೇವರ ನಾಮವನ್ನು ಭಜನೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ಒಂದು ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ: ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದಿದರೆ ಯಾವ ಫಲವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾವ್ಯವೂ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಪವಿತ್ರವಾದ ಸಂಗತಿ. ಪುರಾಣವು ಒಂದು ನೈತಿಕವಾದ ನಿರೂಪಣೆ. ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳೂ ಹೇಳಿವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಕ್ಕರವನ್ನು ಕೇಳಿದವರಿಗೆ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮ ಯಾಗ ಫಲ ಎಂದು ಕವಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಒಂದು ಥರ ಇವೆ. ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಓದಿದ ಕ್ರಮವು ಮತ್ತೊಂದು ಇದೆ. ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಪಂಪ, ರನ್ನ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ, ಲಕ್ಷ್ಮೀಶರು ಹೇಳಿದರೆ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ನಾಗಚಂದ್ರನು ಒಂದು ಥರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿದನು. ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿದರು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಮಾರ್ಗ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉನ್ನತವಾದ ಮಾರ್ಗದ ದಾರಿಯೂ ಆಗಿದೆ.

ದೇಸಿಯೂ ಒಂದು ಮಾರ್ಗ. ಇವುಗಳ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಕಾವ್ಯವು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಲಿತವಾಗಿದೆ. ಜೈನಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಾವು ಅದನ್ನು ನಂಬದೇ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುವುದು ಕಷ್ಟ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನು ಬರೆದ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಬೇರೆ ಇತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಯಮವೂ ಇದೆ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಕಾವ್ಯವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಇರಿಸುತ್ತದೆ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನಲ್ಲಿ ನವರಸಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಭಾವ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಇನ್ನಷ್ಟೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಗದುಗಿನ ನಾರಾಯಣನಿಗೆ ನಿವೇದನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನ ಕಾವ್ಯವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ತಂತ್ರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಜನಮೇಜಯನಿಗೆ ಅವನು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಾಸನು ಒಂದು ಅದ್ಭುತವಾದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯವು ದ್ವಾಪರ ಯುಗದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕೃತ, ತ್ರೇತ, ದ್ವಾಪರ ಮತ್ತು ಕಲಿ ಎನ್ನುವುದು ನಾಲ್ಕು ಯುಗಗಳು. ಈ ನಾಲ್ಕು ಯುಗಗಳಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಇದೆ. ದ್ವಾಪರದಲ್ಲಿ ಕಲಿ ಪುರುಷನು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ತರ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಪಂಪನಿಂದ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನವರೆಗೆ ಬರುವಾಗ ಆಳುವ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಅರ್ಜುನ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಕಾವ್ಯವು ಕೃಷ್ಣ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಕಾವ್ಯವು ಬಂದಿದೆ. ಶ್ರೀಹರಿ ಚರಿತೆ, ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನವು ಬರುವಾಗ ಮತ್ತೂ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಯಾವುದು ಎಂದು ದಾಸರು ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾ ತಿರುಗಾಡಿದರು. ಅವರೂ ಕೆಲವು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದರು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಜನರು ತಿಳಿಯುವಂತೆ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿದರು. ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಜನರು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು. ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಜೀವನವು ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ರಾಜ ಮತ್ತು ಅವರ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ದಂಡ ಮತ್ತು ನೀತಿ ಎರಡೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಒಂದು ನಿಯಮವೂ ಹೌದು. ರಾಜ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳೂ ಇವೆ. ರಾಜ ಮತ್ತು ಪ್ರಜೆಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಜನರು ಕಷ್ಟವಾದರೆ ರಾಜನಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನರು ರಾಜನಲ್ಲಿ ನೀತಿಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ದೇವರು, ರಾಜ ಮತ್ತು ಜನರ ಸಂಬಂಧವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ರಾಜನಿಗೆ ಇರುವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಜನರು ಅನುಸರಿಸಿದರೆ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವೂ ಆಗಿದೆ. ರಾಜ ಮತ್ತು ಅವನ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕಾರ ಮಾಡುವುದು ಅವನು ಸಲಹುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಇದನ್ನು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣ. (ಗ್ರಾಂಶಿಯ ವಾದವನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ) ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಒಂದು ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ಅರ್ಪಿಸುವುದು ಒಂದು

ಕ್ರಮ ಒಂದು ವರ್ಗವು ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ಗವನ್ನು ತಾನೇ ಆಳುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮ. ಆದರೆ ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮ ಇರುತ್ತದೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗಗಳು ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಂಹಿತೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇದು ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿಯಮವು ಇದೆ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಇವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದು ಸಂಜಯನು ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನಿಗೆ ನಿರೂಪಿಸುವ ಕಥನ. ಯುದ್ಧ ರಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಗತಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೃಷ್ಣ ತನಗೆ ತಾನೇ ತಿಳಿದವನು. ಅವನಿಗೆ ಅನೇಕವು ಗೊತ್ತಿದೆ. ಅವನು ಅವತಾರವನ್ನು ಎತ್ತಿದವನು. ಭಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ತುರಿತವಾದ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ತಲುಪಿದರೆ ಆಗ ದೊರೆಯುವುದು ಒಂದು ಆನಂದ. ಅದನ್ನು ರಸಾತ್ಮಕವಾದಿ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೆ ಬರುವುದು ರಸಾನಂದ. ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಆನಂದವನ್ನು ಮೊದಲು ಹೇಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಅನಂತರ ಬಂತು. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಧರ್ಮ, ಅರ್ಥ, ಕಾಮ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮೋಕ್ಷವು ದೇವರನ್ನು ಸೇರುವುದು. ಯಾವಾಗ ನಾವು ದೇವರನ್ನು ಸೇರುತ್ತೇವೆಯೋ ಅನಂತರ ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಜನ್ಮವು ಇಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿಗೂ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಭಕ್ತಿಯು ನಮ್ಮ ನಿಜ ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಭಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ತಲ್ಲೀನನಾದವನಿಗೆ ಒಂದು ಸುಖವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕೃಷ್ಣ ಮತ್ತು ಅವನ ಆರಾಧನೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಏನು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಭಾವ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ರತಿಯ ಭಾವಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಕೃಷ್ಣ ಮತ್ತು ಅವನ ಕೀರ್ತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದು ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಮಧ್ಯಯುಗದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಇದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಶಿವ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣ ಪಂಥವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿರುವುದೂ ನಿಜ. ಕೃಷ್ಣನ ಆರಾಧನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದ್ದು ಸತ್ಯ. ಅದು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರಂದರ, ಕನಕರ ಕೀರ್ತನೆಗಳು ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಡಲಾಗಿರುವ ಭಜನೆಗಳೂ ಹೌದು. ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರನೂ ಹೌದು. ಕೃಷ್ಣ ಎನ್ನುವ ಹೆಸರನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ನಿಜ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೫೦೦ರ ವೇಳೆಗೆ ಅವನ ಹೆಸರು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದುದು ಸತ್ಯ. ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಹೇಳಲು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಧ್ಯಮ ಎಂದು ಬಳಸಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಭಜನೆ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು, ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಕೀರ್ತನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವನನ್ನು ಸ್ತುತಿ ಮಾಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಭಯವು ಇಲ್ಲ. ಅವನು ನಮ್ಮ ದುಃಖಗಳನ್ನು

ನಿವಾರಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಯಂಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹಾಗೂ ಸ್ವ ಕರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ದಾಸರು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಯಂ ನಿಯಂತ್ರಣವು ಸಾಧನೆಯ ಹಾದಿಯೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಭಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇದೆ. ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಪೂಜೆ ಮಾಡಲು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಜಾತಿಯ ಅಡ್ಡಿಯು ಇಲ್ಲ. ಯೋಗ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎರಡನ್ನು ಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸರಳವಾಗಿ ಬದುಕುವುದನ್ನು ಮತ್ತು ಜೀವನವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ನಿರ್ವಹಣೆ ಮಾಡುವುದು ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಕೃಷ್ಣನಲ್ಲಿ ನಾವು ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅದು ಅವನು ಮತ್ತು ಗೋಪಿಕಾ ಸ್ತ್ರೀಯರ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ. ಅದು ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾರೂ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಅನೈತಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರೇಮದ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಇದನ್ನೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅಂದರೆ ನೇರವಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ನಿಲುವು ಬೇರೆ ಥರ ಇದೆ.

ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತದ ಕತೆಯನ್ನು ಯಾವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಮಾಡದೆ ತಾನು ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆದೆ ಎಂದು ಪಂಪನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಹೇಳುವುದು "ಮೆಯ್ಗುಡಲೀಯದೆ" ಮತ್ತು "ವ್ಯಾಸ ಮುನೀಂದ್ರ ರುಂದ್ರ ವಚನಾಮೃತ ವಾರ್ಧಿಯನೆ ಈಸುವೆನು" ಈ ಮಾತುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಾಸನನ್ನು ಅವನು ಅನುಸರಿದ್ದು ನಿಜ. ವ್ಯಾಸನ ಕಾವ್ಯವು ಅವನಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ನೆನಪು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ವ್ಯಾಸನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಇವತ್ತೂ ನಾವು ಸಮೂಹದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಹಾಭಾರತವು ಕಾಲವನ್ನು ಮೀರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಯಾಕೆ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆನಪುಗಳ ಮೂಲಕ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆವರಣಗಳೂ ಇವೆ. ಜೀವನದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಅದು ಎತ್ತುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಆದರ್ಶವಾದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುವುದು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ. ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಅದರ ರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವು ನಮಗೆ ನಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಿತ್ಯವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅನುಭವದ ರೂಪವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಪರಂಪರೆಯು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಭಾವ

ಇದನ್ನೇ ಶರಣರು ತಮ್ಮ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಭವಗಳ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಲುಪುವಂತೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಶರಣ ಎನ್ನುವುದು ಕಿಂಕರ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಬಗೆಯ ದಾಸ್ಯವೂ ಹೌದು. ಶರಣರಿಗೆ ಶಿವನು ಒಡೆಯ. ಅದನ್ನು ಮುಂದಿನ ವಚನವು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಲಿಂಗವೆನ್ನೆ, ಲಿಂಗೈಕ್ಯವೆನ್ನೆ; ಸಂಗವೆನ್ನೆ, ನಿಸ್ಸಂಗವೆನ್ನೆ;
ಆಯಿತೆನ್ನೆ, ಆಗದೆನ್ನೆ; ನೀನೆನ್ನೆ ನಾನೆನ್ನೆ;
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಘನಲಿಂಗೈಕ್ಯವಾದ ಬಳಿಕ ಮತ್ತೇನೂ ಎನಲೊಲ್ಲದೆ ಇದ್ದೆನು.
ಎಂದು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯವರು ಐಕ್ಯವಾಗುವ ಪರಿಯನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿ

ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ನಿಜದೊಳಗೆ ನಿರಹಂಕಾರಭಾವದಲಿರ್ದೆ ನೋಡಯ್ಯಾ
ನೋಡಿಹೆನೆಂದೊಡೆ, ನೋಡಲಿಲ್ಲ! ಕೇಳಿಹನೆಂದೊಡೆ ಕೇಳಲಿಲ್ಲ!
ಘನ ನಿರಂಜನದ ಬೆಳಗನೇನೆಂಬೆ ಗುಹೇಶ್ವರಾ!

ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ನಿರಹಂಕಾರ ಭಾವದಿಂದ ಜೀವಶಿವರು ಒಂದಾಗುವುದನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ "ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಭಕ್ತನಾಗಿ, ಆ ವಿಶ್ವಾಸದೊಳಗಣ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂ ಮಹೇಶ್ವರನಾಗಿ, ಆ ನಿಷ್ಠೆಯೊಳಗಣ ಸಾವಧಾನದಿಂ ಪ್ರಸಾದಿಯಾಗಿ, ಆ ಸಾವಧಾನದೊಳಗಣ ಸ್ವಾನುಭಾವದಿಂ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಿಯಾಗಿ, ಆ ಸ್ವಾನುಭಾವದೊಳಗಣ ಅರಿವಿನಿಂ ಶರಣನಾಗಿ, ಆ ಅರಿವು ನಿಜದಲ್ಲಿ ಸಮರಸ ಭಾವವನ್ನೈದಿದೊಡೆ ಐಕ್ಯಸ್ಥಲ ಗುಹೇಶ್ವರಾ" ಎಂಬ ವಚನದಲ್ಲಿ ಜೀವವೆಂಬ ಚಿತ್ ಪ್ರವಾಹವು ಭಕ್ತಿಯ ಸೋಪಾನದಲ್ಲಿ ಹಂತಹಂತವಾಗಿ ಹರಿದು, ಪರಶಿವ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಚೈತನ್ಯ ಸಮುದ್ರವನ್ನು ಸೇರಿ ಸಮರಸವಾಗಿ ಐಕ್ಯವಾಗುವುದೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ.

"ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಕರಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಪಾಷಂಡ, ಮತ, ಸಮಯ, ದರ್ಶನ ಮುಂತಾದ ವಿಭಾಗಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಮೇಲಿನವು ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಬಂದರೆ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮೂಹದ ಹೆಸರುಗಳಾದ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ಚಾರ್ವಾಕ, ವೈಷ್ಣವ, ಶೈವ, ಮಾಹೇಶ್ವರ, ಭಾಗವತ, ಪಾಶುಪತ, ಕಾಳಾಮುಖ ಇತ್ಯಾದಿಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಬಹುಶಃ ಆಯಾ ಸಮೂಹದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುವ ಈ ಹೆಸರುಗಳೇ ಅಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿದ್ದವು. ಇಂಥ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವಂತಿಲ್ಲ. 'ಧರ್ಮ'ದ ಅರ್ಥ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದ್ದು ಅದು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಮೂಹಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಆಚಾರಗಳ ಜೊತೆಗೇ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಆವರಿಸಿ ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಒಂದು ನೈತಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ, ಇದೊಂದು ವಿಶ್ವವನ್ನು ಆಳುವ ನಿಯಮವಾಗಿ ಒಂದೆಡೆ ಅರ್ಥಗಳಿಸಿ-ಕೊಂಡರೆ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಒಬ್ಬ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಥವಾ ಸಮೂಹದ, ಸಂದರ್ಭದ ಆಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನೈತಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ಮೇಲಿನ 'ಧರ್ಮ'ದ ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ರಾಜ ಧರ್ಮ, ಜಾತಿಧರ್ಮ, ಶ್ರೇಣಿ, ಧರ್ಮ ಮುಂತಾದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಚಾರ ಭೇದಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಭೇದಗಳು 'ವರ್ಣಧರ್ಮ' ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಬೆಳೆದು ಬಂದಂಥವುಗಳಾಗಿವೆ. ಅಶೋಕನ 'ಶಾಸನ'ಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ 'ಧರ್ಮ'ಪ್ರಜೆಗಳ ಸನ್ನಡತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಉಪದೇಶವಾಗಿದ್ದರೂ, ಆತನ ಶಾಸನಗಳ ಗ್ರೀಕ್ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ದೈವೀ ಶ್ರದ್ಧೆ, ವಿಧೇಯತೆ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡುವಂತೆ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಅಶೋಕನ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ'ದ ಆಚರಣೆಯ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ವಿಭಿನ್ನ

ಪಾಷಂಡಗಳು ಪರಸ್ಪರರನ್ನು ಗೌರವಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ 'ಪಾಷಂಡ'ಗಳ ಆಚಾರವನ್ನೇ ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ನೈತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಈ ಧರ್ಮ ಅರ್ಥ ಪಡೆದಿದ್ದು ಸ್ಪಷ್ಟ." (ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ ೨೦೦೧ ಗತಕಥನ ರಾಘವೇಂದ್ರ ಪ್ರಕಾಶನ ಮಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ ಪುಟ. ೫) ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲುವನ್ನು ನಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ.

ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಶರಣರು

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಯುಗವು ಒಂದು ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ಆಗಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆಯವರು ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

"ಅದೆಂದರೆ ದೇವಾಲಯ ಮತ್ತು ಶರಣರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು. ಇದು ಸ್ಥಾವರ-ಜಂಗಮ ಎಂಬ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಶ್ರಮಣ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳೂ ಇದ್ದರೆ ಜಂಗಮ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಭಕ್ತಿಯ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಆಯಾ ಪರಂದೈವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸ್ಥಾವರ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲೇ ಇವರನ್ನೂ ಸೇರಿಸುವ ರೂಢಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶೈವರು, ವೈಷ್ಣವರು, ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಾವರ-ಜಂಗಮಗಳ ನಡುವಿನ ವಿರುದ್ಧ ನಿರ್ಮಾಣ-ಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು". (ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ ೨೦೦೧ ಗತಕಥನ ಪುಟ.೧೭-೧೮ ರಾಘವೇಂದ್ರ ಪ್ರಕಾಶನ ಮಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ) ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಗಳು, ಪ್ರಭುತ್ವ, ನಾವು ಬದುಕುವ ರೀತಿಗಳೆಲ್ಲಾ ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತವೆ. ಸ್ಥಾವರ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸ್ಥಿರವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಆದರೆ ಜಂಗಮ ಎನ್ನುವುದು ಚಲನಶೀಲವಾದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನೇ ನಾವು ಈವತ್ತು ಶರಣರ ಚಳುವಳಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ:

ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು:

೧. ಭಕ್ತಿಯು ಒಂದು ಚಳುವಳಿಯ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು.

೨. ಎಲ್ಲರೂ ದೇವರನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗಿದೆ.

೩. ನಾವು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯ ಇದನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾಯಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

೪. ಕಾಯಕ ಎಂದರೆ ಅದು ಕರ್ಮ.

೫. ಕರ್ಮವು ಎರಡು ಬಗೆ: ಒಂದು ಕಾಮ್ಯ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಕಾಮ್ಯ. ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮವು ತಾನು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಫಲವನ್ನು ಬೇಡುತ್ತದೆ. ಅಕಾಮ್ಯವು ಯಾವುದೇ ಪ್ರತಿಫಲವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ವಚನ ಕಾರರರು ಅಕಾಮ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದವರು.

೬. ಇದರಲ್ಲಿ ನಾವು ದೇವರ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ದೇವರು ನಮ್ಮ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದಾನೆ.

೭. ಅದು ನೇರವಾದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಿಗದೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ.

೮. ಭಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಯೋಗ.

೯. ರಾಮಾನುಜರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯೂ ಒಂದು ಬಿಡುಗಡೆ ಅದು ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

೯. ಭಕ್ತಿಯು ದೇವರನ್ನು ಕಾಣುವ ಮಾರ್ಗವೂ ಹೌದು.,ರಾಮಾನುಜರು ಕರ್ಮ ಯೋಗವು ಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ಮಾರ್ಗ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನ ಮಾರ್ಗದ ಒಂದು ಮೆಟ್ಟಿಲು ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವಾಗಿದೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಯು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯು ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಚಳುವಳಿಯೂ ಹೌದು. ದೇವರನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಆರಾಧಿಸುವುದು ಇದರ ಒಂದು ಗುಣ. ಒಬ್ಬನೇ ದೇವರನ್ನು ಆರಾಧಿಸಬಹುದು ಇಲ್ಲವೇ ಅನೇಕ ದೇವರನ್ನು ಆರಾಧಿಸಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಮಿತಿಯು ಇಲ್ಲ. ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗುವುದು ಇದರ ಲಕ್ಷಣ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೂರು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ವೀರಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ ಮತ್ತು ಶಾಕ್ತ ಈ ಮೂರು ಪಂಥಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದವು. ಶಿವನನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವವರು ಶೈವ ಪಂಥದವರು. ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವವರು ವೈಷ್ಣವರು. ಶಕ್ತಿ ದೇವತೆಯನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವವರು ಶಾಕ್ತ ಪಂಗಡದವರು. ಆದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಈ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡವರು ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡಿದರು. ಇದರಿಂದ ಜನರಿಗೆ ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಬಹಳ ಬೇಗ ತಲುಪಿದ್ದು ನಿಜ. ಈ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡವರು ಕವಿಗಳೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೂಡಾ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡರು. ಹಳೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಅವರು ಬಿಟ್ಟರು. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಇದನ್ನು ನಾವು ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಕ್ರಮವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿಯು ದೇವರಿಗೆ ಅರ್ಪಣೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ದೇವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಾವು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಆಶಯ. ಭಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕಾಮವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯ ಕಾಮ ಎಂದು ಕರೆಯುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯವನ್ನು ಮೀರಿದ ದೇವರ ಕುರಿತಾದ ಕಾಮವು ಇದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಅನೇಕ ವಚನಕಾರರು ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಕ್ಕನ ವಚನಗಳು. ಅವಳು ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ತನ್ನ ಗಂಡ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಶರಣ ಸತಿ, ಲಿಂಗ ಪತಿ ಎನ್ನುವುದು ವಚನಕಾರರ ಆಶಯ. ದೇವರು ಒಡೆಯ. ನಾನು ಅವನ ಕಿಂಕರ ಎನ್ನುವುದು ದಾಸರ ನಿಲುವು. ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತು ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತೆಗಳು ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದವು. ಕಠೋಪನಿಷತ್ತು ಮತ್ತು ಶ್ವೇತಾಂತರ ಉಪನಿಷತ್ತು ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಯಾರು ದೇವರನ್ನು

ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಅವರು ದೇವನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ಗುರುವೂ ಹೌದು. ಯಾರಿಗೆ ಇದರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅವರು ಗುರುವಿನ ಮಾತನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಕಠೋಪನಿಷತ್ತು ೬.೨೩) ದೇವ ಎಂದರೆ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನನ್ನು ಸೇರಲು ಭಕ್ತಿಯು ಒಂದು ಮಾರ್ಗ ಎಂದು ವೇದಾಂತವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಶರಣರು ದೇವಾಲಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಅವರು ಲಿಂಗವನ್ನು ದೇವರು ಎಂದು ಕರೆದರು. ಲಿಂಗ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಕೇತ ಮಾತ್ರ.

ಶರಣರಲ್ಲಿ ಸತಿ ಮತ್ತು ಪತಿ ಭಾವ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ದಾಸರಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನ ಮತ್ತು ಆಳು ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ್ದು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ೮ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ. ಇದು ಮೊದಲು ಕಾಣಿಸಿದ್ದು ತಮಿಳ್ನಾಡಿನಲ್ಲಿ. ಅನಂತರ ಇದು ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ತಮಿಳ್ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಶೈವರನ್ನು ನಯನಾರ್ ಎಂದು ವೈಷ್ಣವರನ್ನು ಆಳ್ವಾರ್ ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಧವನ್ನು ನಾರದೀಯ ಭಕ್ತಿ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ಗುಣ ಭಕ್ತಿ. ಮತ್ತೊಂದು ಸಗುಣ ಭಕ್ತಿ. ನಿರ್ಗುಣವಾದ್ದು ಯಾವುದನ್ನೂ ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಇದೇ ರೀತಿಯದು ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಗುಣವಾದ್ದು ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಡೇವಿಡ್ ಲಾರೆಂಜೈನ್ ೧೯೯೬ ಪ್ರೆಯಸಸ್ ಟು ಫಾರಂ ಲೆಸ್ ಗಾಡ್ : ನಿರ್ಗುಣಿ ಟೆಕ್ಸ್ ಪ್ರಂ ಸೌತ್ ಇಂಡಿಯಾ ಸ್ಟೇಟ್ ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್ ಪುಟ ೨ (ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಆವೃತ್ತಿ) ಮೇಲು ಜಾತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯು ಶುರುವಾಯಿತು ಎಂದು ಶೆಲ್ಡನ್ ಪೊಲಾಕ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯವು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಶೆಲ್ಡನ್ ಪೊಲಾಕ್ ೨೦೦೯ ದ ಲ್ಯಾಂಗ್ವೇಜ್ ಆಫ್ ದ ಗಾಡ್ಸ್ ಇನ್ ದ ವರ್ಲ್ಡ್ ಆಫ್ ಮೆನ್ ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ ಆಫ್ ಕ್ಯಾಲಿಫೋರ್ನಿಯಾ ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್ (ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಆವೃತ್ತಿ) ಪುಟ ೫೨೯–೫೩೪) ಏಕದೇವತೋಪಾಸನೆ, ದೇವಾಲಯದ ನಿರಾಕರಣೆ, ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದ್ದು, ಬಸವಣ್ಣ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟದ್ದು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯು ಆಗಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಆದರೂ ವೀರಶೈವ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ತುಂಬಾ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವೀರಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪಂಚಾಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಚುರಗೊಳಿಸಿದರು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅವರು ಐದು ಪೀಠಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದರು. ಕಾಶಿ, ರಾಮೇಶ್ವರ, ಉಜ್ಜೈಯಿನಿ, ರಂಭಾಪುರಿ, ಶ್ರೀಶೈಲದ ಮಠಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರು. ಅವರ ವಾದವು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಶಂಕರರ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಕೆಲವನ್ನು ಅವರು ವೇದಗಳಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರು. ಅವರಿಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿಯು ಶಾಸ್ತ್ರ ಕೃತಿಯು ಆಗಿದೆ. ಅವರಿಗೆ ವೇದ, ಆಗಮಗಳು ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿಯು ಮುಖ್ಯವಾದರೆ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಅವುಗಳು ಪ್ರಮಾಣ ಗ್ರಂಥಗಳು ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಲಿಂಗಾಯತರಂತೆ ಅವರು ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಶಿವನ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ವೀರಶೈವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಲಿಂಗಾಯತರು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಲಿಂಗವನ್ನು ಧರಿಸುವುದು

ಅಂದರೆ ರೂಪರಹಿತವಾದ, ನಿರಾಕಾರವಾದ, ಕಾಲಾತೀತವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು .

ಜಗತ್ತಿನ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥಗಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಗುಣವೆಂದರೆ ಈ ಭವ್ಯತೆ ಪರಕೀಯತೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬನು ಇಲ್ಲಿ ಇಂದ ವಿರೋಧದ ನಾಟಕೀಯತೆಯನ್ನು ತಾನೇ ಸ್ವತಃ ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇವನು ಸ್ವರೂಪದ ಎದುರಿಸುವ ಭವ್ಯತೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಇವನ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಗುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಡುಗಿಸುವಂಥದ್ದು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮನುಷ್ಯನು ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಹೃದ್ಯವಾದ, ಸಲಿಗೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸ್ವರೂಪದ ದರ್ಶನವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ ಈ ನಿರಾಕರಣೆ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಕೇವಲ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಈ ಎರಡೂ ಸ್ವರೂಪಗಳು ವಾಸ್ತವವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದನೆಯದು ಅವನನ್ನು ಪರಕೀಯನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ವಾಸ್ತವ. ಎರಡನೆಯದು ಅವನನ್ನು ತನ್ನವನೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ವಾಸ್ತವ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತನಾಗಿ, ಕೃಷ್ಣ–ಅರ್ಜುನರ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ರೂಪಿಸಿ, ವಿಸ್ತಾರಗೊಳಿಸಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇಂಥ ವಾತಾವರಣದ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿಯೇ ವಿವರಿಸುವಂತೆ ಕೃಷ್ಣನ ವಿಶ್ವರೂಪ ದರ್ಶನ ತರ್ಕಾತೀತವಾದ ನೆಲೆಯದ್ದು. ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಬೆಚ್ಚಿ ಬೀಳಿಸುವಂಥದ್ದು; ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅಂಧ ಮಾಡುವಂಥದ್ದು, ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ನೆಲೆಯ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾಗಿದ್ದಂಥ ಹೃದಯ ವಾತಾವರಣದ ಸ್ವರೂಪವೆಲ್ಲಿ ? ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಅರ್ಜುನ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ:

'ಲೋಕವರಿಯಲನಂತವೇದವು.
ಮೂಕನಾದವು ಜೀಯ ಜಡನವಿ
ವೇಕಿ ಮಾನವ ಮಶಕವಿದು ನಿಮ್ಮಳತೆಗೈವುದೇ

ಸಾಕ್ಷಿಕೊಳ್ಳ ಕೃಷ್ಣ ನೋಡಲು
ನೂಕದೆನ್ನೆವೆ ಸೀವುತಿದೆ ಕರು
ಣಾಕರನೇ ಕೈಗಾವುದೋ ಕೃಪೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದ.'

ಮುನ್ನಿನ ಸಲುಗೆತನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬೇಡುವ ಅರ್ಜುನ; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಆಗಬೇಕಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಮನುಷ್ಯನ ಹುಡುಕುವಿಕೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯವನ್ನು ಆದರ್ಶದ ಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಬೇಕಾದರೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮನುಷ್ಯ ಇಂಥ ಆದರ್ಶಮಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತನ್ನ ವಾಸ್ತವವೆಂದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇವನ ಇರುವಿಕೆಗೆ, ಶಕ್ತಿಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಇದು ಪೂರಕವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು. ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಇಂಥ ಮೂಲಗಳಿಗೆ ಇವನು ಎರವಾದರೆ, ಇವನು ತನ್ನ ಸೃಜನಶೀಲ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ.

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ಈ ಅನುಭವ ಯಾವಾಗಲೂ "ವರ್ತಮಾನ ಸ್ವರೂಪ"ದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ವರೂಪ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡರೆ (ಉದಾ: ಕೃಷ್ಣ, ಶಿವ) ಇವರಿಬ್ಬರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂಕೇತಗಳು–ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವ–ಮಾನವರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ವಿವಿಧ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿಯೇ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯನಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡ 'ದೇವರು' ಇಲ್ಲಿ ಭಕ್ತನಿಗೆ ಓಗೊಡುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಸಂಬಂಧದ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ:

೧. ಪ್ರಿಯಕರ–ಪ್ರಿಯತಮೆಯ ಸಂಕೇತ

೨. ಸಖ್ಯಭಾವದ ಸಂಕೇತ

೩. ರಕ್ಷಕನ ಸಂಕೇತ.

"ಈ ಮೂರೂ ಭಾವಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಭಾವವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರಬಹುದು." ಎಂದು ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಅನುಭಾವ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಹುಡುಕಾಟ ; ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ; ಪು. ಸಂ – ೭೬ – ೭೭)

ಭಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದವುಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು. ನಮಗೆ ಮೊದಲು ಬಂದುದು ಉಪನಿಷತ್ತು. ಅದರ ಅನಂತರ ವೇದಗಳು ಬಂದವು. ವೇದಗಳ ಅನಂತರ ವೇದಗಳ ಭಾಷ್ಯಗಳು ಬಂದವು. ವೇದಾಂತ ಎನ್ನುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ವೇದಾಂತ ಅಂದರೆ ಮುಕ್ತಾಯ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ತೀರ್ಮಾನ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ವೇದಾಂತ ಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಬ್ರಹ್ಮ ಸೂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನು ನಾವು ವೇದಾಂತ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ವೇದಾಂತದ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು ಮುಂದೆ ಅನೇಕ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿವೆ. ಅದ್ವೈತ, ದ್ವೈತ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ಇದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಶಂಕರರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು (೮ನೇ ಶತಮಾನ) ಇದರಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವತೆಯು ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. (೧೩ನೇ ಶತಮಾನ) ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವು ರಾಮಾನುಜರಿಂದ ಶುರುವಾಯಿತು. ಉಪನಿಷತ್ತು ಎಂದರೆ ಹತ್ತಿರ ಬಾ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಇದು ದೇವರ ಹತ್ತಿರ ಬಾ, ವೇದಗಳ ಹತ್ತಿರ ಬಾ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ದೇವರನ್ನು ಕಾಣುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಹೌದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೮೦೦– ೨೦೦ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಬಂದಿತು ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಗುರುವಿನ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಅವನ ಜ್ಞಾನೋಪದೇಶವನ್ನು ಕೇಳುವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಎಚ್.: ಟಿ: ಡಬ್ಲ್ಯು.ಡಬ್ಲ್ಯೂ. ಯೋಗಪೀಡಿಯಾ ಕಾಂ– ಉಪನಿ) ಇದರಲ್ಲಿ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಉಪನಿಷತ್ತು ಮೊದಲನೆಯದು. ಕ್ರಿಪೂ ೭– ೬ನೇ ಶತಮಾನ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದವುಗಳು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಾ

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಸ್ವಂತದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲ ಸ್ವಂತ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ತಲ್ಲೀನತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಮಾತ್ರವೇ ದೇವರ ಸಮೀಪ ಹೋಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಧ್ಯಾನವು ನಮ್ಮ ಮನೋಕ್ಲೈಬತೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ.

ಶೈವ ಪಂಥದ ಸ್ವರೂಪ

೧) ಶೈವ ಪಂಥದ ಪ್ರಕಾರ ಶಿವನೇ ಅಂತಿಮ. ಹಾಗೂ ಪರದೈವ. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ರುದ್ರನೆಂದು ದೇವತೆಯ ಹೆಸರು ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡಿವೆ.

೨) ಶಿವನೆಂದರೆ ಒಳ್ಳೆಯ; ಅದೃಷ್ಟವೆಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆ.

೩) ಶಿವ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಸಂಹಾರ; ಶಿರೋದಾನ; ಅನುಗ್ರಹ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನು.

೪) ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಶಿವನಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಪವಿತ್ರ, ಅವನಿಗೆ ಸ್ವಯಂಜ್ಞಾನವಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ.

೫) ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಭೂಮಿ, ಗಾಳಿ, ನೀರು, ಆಕಾಶ, ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರರಲ್ಲಿ ಶಿವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

೬) ಶಿವನು ಬೇರೆ ಪುರಾಣಗಳ ಪ್ರಕಾರ ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಒಬ್ಬ. ಬ್ರಹ್ಮ (ಸೃಷ್ಟಿ) ವಿಷ್ಣು (ಸ್ಥಿತಿ) ಶಿವ(ಲಯ) ಅಧಿಕಾರಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಗಹನವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಗುಣ ಮತ್ತು ಅವನ ಅವಗುಣಗಳು ವಂಶವಾಹಿನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಅದು ಅವನ ನೈತಿಕವಾದ ಬಾಳಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು ಎಂದು ಕನಕ ಮತ್ತು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾವು ಅವರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುವದು ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಅದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಭಕ್ತ ಅಥವಾ ಸಂತ ಇಲ್ಲವೇ ದಾಸ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು: ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಹಳ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಇದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ವಚನಕಾರರು. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅವನದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಇದೆಯೆಂದು ಅವರು ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಪರರ ದುಃಖವನ್ನು ನಾವು ಪರಿಹರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಈ ವಚನಗಳ ನಿಲುವು.

"ಭಕ್ತಿ"ಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಯಾವಾಗ ಭಕ್ತಿಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯ ಭಾವಗಳಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಯು ಒಂದು ಮಾರ್ಗ ಮಾತ್ರ, ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದರು 'ಭಕ್ತಿಯೋಗ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಭಕ್ತಿಗೆ ಆರಾಧನೆಯು

ಒಂದು ಗುಣ ಮಾತ್ರ, ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯು ಆಚರಣೆಯ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನಗೆ ಭಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗದ ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿನಯವಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವಿರಾಟ ಸ್ವರೂಪನಾದ ದೇವರಿಗೆ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವೇದಕಾಲದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದವರೆಗೂ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥವು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಭಕ್ತಿಯ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನದ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದಾಸ ಪರಂಪರೆಯು ಭಕ್ತನು ದೇವರಿಗೆ ದಾಸನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಶೈವ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತನು ಶರಣನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅದ್ವೈತ ಮತದಲ್ಲಿ ದೇವರು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವೆ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಆರಾಧನೆಯ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ರೀತಿಗಳಿವೆ. ಕರಸ್ಥಲ ಲಿಂಗದ ಮೇಲೆ (ಅಂದರೆ ಅಂಗೈಯಲ್ಲಿ ಶಿವಲಿಂಗವನ್ನು ಇಟ್ಟು ಅದರ ಮೇಲೆ ದೃಷ್ಟಿ ನೆಟ್ಟು ಪೂಜಿಸುವುದು ಒಂದು ವಿಧಾನ) ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಕ್ತಿಯೆನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯನು ದೇವರಲ್ಲಿ ಮೊರೆಯಿಡುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ದೇವರು ಆಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಪ್ರಭು ಆ ಪ್ರಭುವಿಗೆ ವಂದಿಸುವುದು ಊಳಿಗದವನ ಕೆಲಸ ದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ದೇವರೆ ಅಂತಿಮ ಅವನನ್ನು ಭಕ್ತರು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ರಾಮಾನುಜರ ಪ್ರಕಾರ ಭಕ್ತಿಯು ಒಂದು ಯೋಗ ದೇವರಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆ ಭಕ್ತಿಯೋಗವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾರ್ಥ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಹೊಂದಿದವರಿಗೆ ದೇವರು ಒಲಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ತ್ಯಾಗದಿಂದ ಮಾತ್ರ ದೇವರನ್ನು ಒಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಭಕ್ತಿಯು ಕ್ರಿಯಾ ಚಟುವಟಿಕೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದರೆ ದೇವರನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ಕ್ರಮ ಸರಿಯಾದ ಆಚರಣ ವಿಧಿ ಮತ್ತು ತ್ಯಾಗದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ದೇವರನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಜ್ಞಾನ ಪರಮೋಚ್ಚ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ದೇವರು ಮತ್ತು ಭಕ್ತನ ನಡುವೆ ಐಕ್ಯತೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಯೋಗವು ಕೂಡಾ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಕರ್ಮದಿಂದ ದೇವರನ್ನು ಒಲಿಸುವುದು ದೇವರ ಸಾಕಾರ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಆರಾಧಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಪುಣ್ಯ ಕಾರ್ಯವು ಮರು ಜನ್ಮಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಪಾಪವೋ ಪುಣ್ಯವೋ ಮರು ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜನ್ಮ – ಪುನರ್ ಜನ್ಮವೆನ್ನುವುದು ಚಕ್ರಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಸುತ್ತುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು : ಅನುಭಾವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತ್ತು ಲಿಂಗ ಅನುಭಾವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತ್ತು ಜಂಗಮ. ಅನುಭಾವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತ್ತು ಪ್ರಸಾದ. ಅನುಭಾವದನುವಿನಲ್ಲಿ ಗೊಹೇಶ್ವರಲಿಂಗವನುಪಮ ಸುಖಿ.

(ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ; ಸಂ– ಸಂ.ಶಿ. ಭೂಸನೂರಮಠ; ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ; ಸ್ವಾನುಭವ ಪು.ಸಂ–೫) ಇದನ್ನು ಅಜಗಣ್ಣ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ನಾವು ಭಕ್ತತನವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೂ ವಿಶೇಷ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಭಕ್ತತನವು ತನ್ನ ಸೋದರರನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮೀಯತೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತನಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಜೀವಿಯನ್ನು ಗೌರವಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ದತಿಗೆ ಇದು ಇಲ್ಲ. ಅದು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಗೌರವಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಿದೇವರ ವಚನ

ಗುರು ಕೊಟ್ಟ ಲಿಂಗ ತನ್ನ ಕರಸ್ಥಲದಲ್ಲಿರುತಿರಲು,
ಧರೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿಸಿದ ಭವಿಶೈವದೈವ,
ತೀರ್ಥಕ್ಷೇತ್ರಂಗಳಿಗೆ ಹರಿದುಹೋಗುವ ಪರವಾದಿಗಳಿಗೆ
ಅಘೋರನರಕ ತಪ್ಪದೆಂದ, ಕಲಿದೇವಯ್ಯ,

(ಸಂಕೀರ್ಣ ವಚನ ಸಂಪುಟ-೩; ಸಂ: ಡಾ.ಬಿ.ಆರ್.ಹಿರೇಮಠ್; ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ ಬೆಂಗಳೂರು; ಪು.ಸಂ-೨೧೯)

ಮನಸಂದ ಮಾರಿತಂದೆಯ ವಚನ

ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಹಿಂಸೆಗಳು ಭಾಗವತ ಮತಧರ್ಮದ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣಗಳು. ಭಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಪ್ರೀತಿಪೂರ್ಣ ನಿಷ್ಠೆ. ಅದು ನಾಯಕನಿಗೆ ಬಣದ ಜನ ಅಥವಾ ಪ್ರಜೆಗಳು ರಾಜನಿಗೆ ತೋರುತ್ತಿದ್ದ ನಿಷ್ಠೆಯ ಬಗೆಯದು. ಅಹಿಂಸೆ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲದಿರುವ ತತ್ವವು ಕೃಷಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವಂತಹುದು. ಅದು ಹಿಂದೆ ವಿಷ್ಣುವಿನೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಿದ್ದು. ಜೀವತತ್ವವಾದ ಫಲಪ್ರದತೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾದುದು. ಜನರು ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಪೂಜಿಸಿ, ಅಕ್ಕಿ ಎಳ್ಳು ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಪ್ರಾಣಿ ಹತ್ಯೆಯತ್ತ ಅವರಿಗಿರುವ ಅಸಹ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಅವರು ಶಾಕಾಹಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೇವಿಸ-ತೊಡಗಿದರು.

ಶೈವ ಪರಂಪರೆ

ಕಾಳಾಮುಖಿ ಕಂಗೆಟ್ಟ, ಶೈವ ಸೈವರೆಗಾದ
ಪಾಶುಪತಿ ಪಥವರಿಯ ಮಹಾವ್ರತಿ ಮದದಲಳಿದ
ಕಾಪಾಲಿ ಮರುಳಾಗಿ ತಿರುಗಿದ
ಈ ಐದುವನಲ್ಲೆಂದು ಕಳೆದು, ಕೂಡಲ ಚನ್ನಸಂಗನ ಶರಣನು
ಆರ ಮೀರಿ ಬೇರೆ ನಿಂದನು.

(ಸಂ: ಬಿ.ವಿ.ಮಲ್ಲಾಪುರ; ಚೆನ್ನ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು ೨೦೦೧; ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ ಬೆಂಗಳೂರು ಪು; ೧೮೦)

ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನ ಮೇಲಿನ ವಚನವು, ಶೈವ ಪರಂಪರೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದಾಖಲೆಯಂತಿದೆ. ವೀರಶೈವ ಪೂರ್ವದ ಶೈವಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿತ-ವಾಗಿರುವ ಪಂದ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಶೈವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವಾಗಿದ್ದು ಇತರ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ, ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನು ವೀರಶೈವದ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನೂ ಭಿನ್ನತೆಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನೂ ಈ ಮೂಲಕ ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸುವಂತಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದ ಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಶೈವವೂ ಪ್ರಮುಖವಾದುದಾಗಿದೆ. ಜೈನ, ವೈಷ್ಣವರಂತೆ ಶೈವರಿಗೂ ರಾಜಾಶ್ರಯ ದೊರಕಿದ್ದು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ

ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪಂಥಗಳು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದವು. ಶೈವ ಪಂಥವು ತನ್ನೊಳಗೇ ಹಲವು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು ಅದರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕಾಪಾಲಿಕ, ಕಾಳಾಮುಖ, ಪಾಶುಪತ ಇತ್ಯಾದಿ ಭಿನ್ನ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಶೈವದ ಭಿನ್ನ ಶಾಖೆಗಳ ಕುರಿತು ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವಾದಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವರು ಕಾಪಾಲಿಕವು ಉಗ್ರ ಆಚರಣೆಗಳ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿದ್ದು ಉಳಿದಂತೆ ಕಾಳಾಮುಖ, ಲಾಕುಳ ಮತ್ತು ಪಾಶುಪತಗಳು ಒಂದೇ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಅನೇಕ ಆಧಾರಗಳು ಇವು ಶೈವರ ಭಿನ್ನ ಶಾಖೆಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತವೆ.

ಸೂತ ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಚರಾತ್ರ, ಕಾಪಾಲ, ಕಾಳಾಮುಖ, ಶಾಕ್ತ, ಬೌದ್ಧ, ಅರ್ಹತೆ, ಪಾಶುಪತ್ರ, ಶಾಂಭವ ಈ ಎಂಟು ಮತಗಳಲ್ಲಿ ದೀಕ್ಷೆ ಹೊಂದಿದವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಾಧಮನಾ-ಗುತ್ತಾನೆಂದು ನಿಂದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮ ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯ ಪತ್ಯಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಪಶುಪತಿ ಮತದವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಮಾಹೇಶ್ವರರೆಂದಿರುವರು. ವಾಚಸ್ಪತಿ ಮಿಶ್ರನು ಶೈವ, ಪಾಶುಪತ, ಕಾರಣಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಕಾಪಾಲಿಕ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯವರನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಯಮುನಾ-ಚಾರ್ಯನು ಕಾಲದಮನ, ಕಾರಣಿಕದ ಬದಲಾಗಿ ಕಾಳಾಮುಖಿ ಎಂದು, ರಾಮಾನುಚಾರ್ಯನು ಕಾಪಾ ಕಾಳಾಮುಖಿಃ, ಪಾಶುಪತ, ಶೈವಾ ಎಂದೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವನು. ಜಯತೀರ್ಥಿಯ ನ್ಯಾಯ ಸುಧಾ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಶೈವ, ಪಾಶುಪತ, ಕಾಲಾಮುಖ, ಕಾಪಾಲಿಕ ಈ ನಾಲ್ವರನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಸುಪ್ರಭೇದಾಗಮದ ಕ್ರಿಯಾವಾದದಲ್ಲಿ ಶೈವ, ಪಾಶುಪತ, ಸೋಮ, ಲಾಕುಲವೆಂದು ನಾಲ್ಕನ್ನು ಹೇಳಿ ಶೈವವು ಸೌಮ್ಯವೆಂದೂ, ಪಾಶುಪತವು ರೌದ್ರವೆಂದೂ ವರ್ಣಿಸಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಶೈವದಲ್ಲಿ ವಾಮ, ದಕ್ಷಿಣ, ಮಿಶ್ರ, ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ನಿಜಗುಣ ಶಿವಯೋಗಿಯು ತನ್ನ ವಿವೇಕ ಚಿಂತಾಮಣಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಶುಪತ, ಕಾಪಾಲಿಕ, ಮಹಾವ್ರತವೆಂದು ಶೈವವನ್ನುಳಿದ ಮೂರು ಮತಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವನು. ಗುಣರತ್ನ ಸೂರಿಯು ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹ ದೀಪಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲಾಮುಖಿ, ಪಾಶುಪತ, ಶೈವ, ಮಹಾವ್ರತದರ ಎಂದಿರುವನು. ಸೋಮದೇವನು ಯಶಸ್ತಿಲಕದಲ್ಲಿ ಕಾಲಾಮುಖನಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಎಂದು ಅಂದಿರುವನು. ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರ ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಪಶುವತ ಶೈವ ಪ್ರತ್ಯಭಿಚಾರಕೇಶ್ವರ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ (ಆಧಾರ: ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾವ್, ೧೯೫೫, ಕನ್ನಡ ಲಾಕುಳ ಶೈವರ ಇತಿಹಾಸ ಪು. ೬೧–೬೪)

ಶೈವದ ಈ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಲಾಕಿಂಜನ ಅವರು ಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ಇತರ ಆಕರಗಳಿಂದ ಗುರುತಿಸಿ, ಶೈವ ಪ್ರಭೇದಗಳ ದೀರ್ಘ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಹಲವು ಪರ್ಯಾಯ ಹೆಸರುಗಳಿದ್ದುದನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಾರೆ. "ಕಾಳಾಮುಖರಿಗಾಗಿ ರಾಹು ನಾಕುಲ, ಮತ್ತು ಲಾಗುಡು: ಕಾಪಾಲಿಕರಿಗಾಗಿ ಸೋಮ ಮತ್ತು ಸೌಮ್ಯ ಹಾಗು ಕಾಪಾಲಿಕ ಕಾಳಾಮುಖರಿಬ್ಬರಿಗಾಗಿ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಮಹಾವಂಥರ ಎನ್ನುವವು" (ಲಾರೆಂಜನ್ ಅನುರೂಪ ಕುಲಕರ್ಣಿ ೨೦೦೫, ಕಾಳಾಮುಖರು ಮತ್ತು ಕಾಪಾಲಿಕರು ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ ಬೆಂಗಳೂರು

ಪು. ೧೩) ಲಾಕುಳ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಕಾಳಾಮುಖ ಸಮಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ, ಲಾಕುಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಕಾಳಾಮುಖರಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾವ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಹಿಂದೆ ಉದ್ಧರಿಸಿದ್ದು, ಪ ೭೧). ಆದರೆ, ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ ಅವರು ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. "ಪಾಶುಪತ ತುಂಬ ಹಳೆಯ ಪಂಥ, ಅದರ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಪರಿಷ್ಕೃತ ರೂಪ 'ಲಾಕುಳ' (ಎಸ್. ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ ೨೦೦೪ : ಕಾಳಾಮುಖ ದರ್ಶನ ಸಮತಾ ಪ್ರಕಾಶನ ಹರಪನಹಳ್ಳಿ ಪು. ೨೯) ಎಂಬುದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ, "ಮೊದಲು ಪಾಕುವ ನಂತರ ಲಾಕುಳಗಳು ನಶಿಸುತ್ತ ಹೋಗಿ ಹಲವು ಶತಮಾನಗಳ ನಂತರ ಕಾಳಮುಖ ಇಲ್ಲವಾಯಿತು. ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಂತೆ ವೀರಶೈವ ಉಳಿಯಿತು. ಕೆಲವು ಶಾಸನಗಳು ಲಾಕುಳ ಕಾಳಾಮುಖಗಳು, ಇಲ್ಲವೇ ಪಾಶುಪತ ಮತ್ತು ಕಾಳಾಮುಖಗಳು ಒಂದೇ ಇರಬಹುದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಎಡೆ ಮಾಡಿ ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಶೈವ ಪಂಥಗಳ ಉದಾರ ನೀತಿಯಿಂದಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಅವಲ್ಲ ಒಂದೇ ಇದ್ದಿರಬೇಕೆಂಬ ಭ್ರಮೆಗೀಡು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಸಮಾನ ಧೋರಣೆಯ ಸೋದರ ತತ್ವಗಳನ್ನಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲದೆ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯ ಮತ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಕೂಡ ೪೪ ಶೈವ ಪಂಥಗಳು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಗೌರವಿಸುತ್ತಿದ್ದ ನಿದರ್ಶನಗಳಿವೆ (ಅದೇ) ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಈ ಬಗೆಗಿನ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಸೂಕ್ತ ವಿವರಣೆಗಳಂತಿವೆ.

"ಲಾಕುಳ – ಪಾಶುಪತ – ಕಾಳಾಮುಖ ಧರ್ಮವನ್ನು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವ ಸಮಯ ಶಿವ ಧರ್ಮ, ಅಗುಡಿಗಳ ಧರ್ಮ, ಕಾಳಾಮುಖ ಸಮಯ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕರಗಿದ ಈ ಧರ್ಮದ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಮಹೇಶ್ವರರು, ಮಹೇಶ್ವರರು ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು." (ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ೧೯೭೯, ಪು. ೧೩೭) 'ಕಾಳಾಮುಖರಿರಲಿ ಅಥವಾ ಪಾಶುಪತರಿರಲಿ, ಕಠಿಣ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಕೆಲವು ಋಷಿಗಳನ್ನು ಮಹಾವ್ರತಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು' (ವಸುಂಧರಾ ಫಿಲಿಯೋಜಾ ೨೦೦೧ ಪು. ೧೩) ಎಂಬ ವಿವರಗಳು ಈ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿನ ಜಂಗಮ ಪ್ರಭೇದವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತಿವೆ.

ಮೇಲಿನ ವಿವರಗಳು ಶೈವದ ವಿಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದರೊಂದಿಗೆ, ಶೈವ ಪರಂಪರೆಯು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬ ಸುಳುಹನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಶೈವ ಪ್ರಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಭೇದವೆಂದರೆ ಕಾಪಾಲಿಕರದು. ಇವರು ಇನ್ನುಳಿದ ಪಂಗಡಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ.

ಶೈವ ಪಂಥಗಳ ಅವೈದಿಕ ನೆಲೆ

ಶೈವ ಪಂಥಗಳು ವೇದ ವಿರೋಧಿ ಅಥವಾ ವೇದಾನುಸಾರವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಆಚಾರ್ಯರು ಮಾಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಅಂಶ. 'ಪಾಶುಪತ, ಶೈವ ಕಾಳಾಮುಖ, ಕಾಪಾಲಿಕ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗ, ನೈಯಾಯಿಕ, ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಹೈತುಕರು, ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಈಶ್ವರನ ಸಿದ್ಧಿಗೈಯುವವರು, ನಿಮಿತ್ತೇಶ್ವರನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವವರಾಗಿರುವರು.

ಅಂತೆಯೇ ವೇದಾಂತಿಗಳಾದ ಶಂಕರ, ರಾಮಾನುಜ, ಮಧ್ಯ ಮುಂತಾದ ಆಚಾರ್ಯರೆಲ್ಲರೂ ತಂತಮ್ಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗನುಸರಿಸಿ ಪಶುಪತಿ ರುದ್ರ ಅಥವಾ ಮಹೇಶ್ವರನ ಜಗತ್ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವರಲ್ಲದೆ ಪಾಶುಪತ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ವೇದಾನುಸಾರವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿರುವರು' (ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾವ್ : ೧೯೫೫ ; ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಪು : ೭೯) ಶೈವ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸುವ ಅನೇಕ ಗಂಥಗಳೂ ಇವೆ. 'ಕೂರ್ಮ ಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ಶಿವ ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾನೆ: "ಈ ವಿಶ್ವದ ಗೊಂದಲಗಳಿಗೆ ಮೂಲಗಳೆನ್ನಿಸುವ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಘೋಷಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಅವು ವೇದಗಳ ಉಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಎದುರಾದವುಗಳು, ನಾಮ, ಪಾಶುಪತ, ಸೋಮ ಲಾಂಗಲ ಹಾಗೂ ಭೈರವ (ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ವೇದಗಳಿಗೆ ಹೊರಗಿನವಿದ್ದು ಅವುಗಳಿಗೆ ಸೇವೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಯಮುನಾಚಾರ್ಯರೂ ಕೂಡ ಅಷ್ಟೇ ಟೀಕಿಸುವವರಾಗಿದ್ದಾರೆ: ಶೈವ, ಪಾಶುಪತ, ಸೌಮ್ಯ ಹಾಗೂ ಲಾಗುಡರು ತಂತ್ರಗಳ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣ ವಿಭಜನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಯಾರೂ (ವೇದಗಳ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಇವುಗಳ) ಕಲಬೆರಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಕೂಡದು (ಡೇವಿಡ್ ಎಸ್. ಲಾರೆಂಜನ್ ೨೦೦೫ ಪು. ೧೪) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಶೈವ ಧಾರೆಗಳಿಗೆ ಬಂದಿರುವ ವಿರೋಧವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪೂರಕವಾದ ಮಾತುಗಳೂ ಬಂದಿವೆ. "ಸಂದ ಪುರಾಣ"ವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ, ಇಪ್ಪತ್ತೆಂಟು ಆಗಮಗಳ ಪೈಕಿ ಐದು ಆಗಮಗಳು ಮುಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗದತ್ತ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವವೆಂದು ಸಾರುತ್ತದೆ. ಇವೆಂದರೆ: ಕಾಳಾಮುಖ, ಕಂಕಾಲ, ಶೈವ, ಪಾಶುಪತ ಹಾಗೂ ಮಹಾವ್ರತ ಇವುಗಳು. (ಅದೇ) "ವರುಣ ಪುರಾಣ"ವು ಬ್ರಹ್ಮನು ಹರನನ್ನು ಪೂಜಿಸಲೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಪಂಥಗಳಿವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಅದೇ ಪು: ೧೫)

ಇದಲ್ಲದೆ ಶೈವರಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ನಿಲುವುಗಳಿರುವ ಪಂಗಡಗಳಿರುವುದು ಕೂಡ ಗಮನಾರ್ಹ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. 'ಶೈವ' ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಜಂಗಮ ಪಂಥಗಳು ಮೊದಲಿಂದಲೂ ಇದ್ದವು. ಇಂಥ ಹತ್ತು ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಮಧ್ಯಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಶೈವರ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಇವರು ತಲೆಯ ಮೇಲೆ, ಭುಜಗಳಲ್ಲಿ, ಹಣೆ, ಎದೆ, ಹಾಲು ಮುಂತಾದ ಅವಯವಗಳ ಮೇಲೆ ಅಂಗಗಳ, ತ್ರಿಶೂಲ ಹಾಗೂ ಡಮರುಗಳ ಪ್ರತಿಕೃತಿಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲ ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಇರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಂಥವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರನ್ನು ಜಂಗಮರೆಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಕರೆಯುವ ಮಿಕ್ಕವರನ್ನು ಪಾಶುಪತರು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. .... ರಾಮಾನುಜರು ವರಸ ಮನೆತನವನ್ನೆಲ್ಲ ವೇದ ವಿರೋಧಿಗಳೆಂದು ಆಣೆಗೆ ಯೋಗ್ಯರಲ್ಲ ಇದು ಅವರಲ್ಲಿ ಕಾಳಾಮುಖರೂ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಜೊತೆಗೆ 'ಕಾಪಾಲಿಕ ಸಂಘವನ್ನೂ ಕೂಡ ಹೀಗಳೆಯಲಾಗಿದೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ಮೇಲಿನವರನ್ನೆಲ್ಲ ಹೀಗಳೆಯಲು ಕಾರಣ' ಎಂದರೆ ಅವರ ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಆಚರಣೆಗಳು, ಕಾಳಾಮುಖರು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭೋಜನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು, ಸುರೆಯನ್ನು ಕುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದರು, ಶಿವ ಬೆಟ್ಟವನ್ನು ಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು, ದೇವ ಪೂಜೆ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗೆ ಅವೈದಿಕ ಪಂಥಗಳು ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿ ಇದ್ದವು ಎಂಬುದರ ಜೊತೆಗೇ ಅವುಗಳನ್ನು ವೈದಿಕ ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಕೆಲವು ಆಚರಣೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದವು. (ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ: ೨೦೦೧ : ಪು : ೧೩೪)

ಶೈವದ ವಿವಿಧ ಪಂಥಗಳು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದರೂ ಅವರ ಆದ್ಯತೆಗಳು ದೇವಾಲಯ, ಮಠ, ಸಂಸ್ಕೃತ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕಡೆಗಿತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಾಸನಗಳ ಆಧಾರವನ್ನು ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಒದಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಬಹು ದೊಡ್ಡ ದೇವಸ್ಥಾನ ನಿರ್ಮಾಪಕರು. ತಾವು ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಅಥವಾ ತಮಗಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ತಾವು ವಾಸಿಸುತ್ತಾ ಅಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ವಿದ್ಯಾ ಪ್ರಸಾರದ ದೊಡ್ಡ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತಿದ್ದರು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೇವಸ್ಥಾನವೇ ಮಠವಾಗಿ, ಮಠವೇ ಶಾಲೆಯಾಗಿತ್ತು. ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಅವನಿ ಕ್ಷೇತ್ರದ 'ಸ್ಥಾನ'ವನ್ನು ನಲವತ್ತು ವರ್ಷ ಆಳಿ ಐವತ್ತು ದೇಗುಲಗಳನ್ನೂ ಎರಡು ದೊಡ್ಡ ಕೆರೆಗಳನ್ನೂ ಕಟ್ಟಿಸಿ 'ಕಲಿಯುಗ ರುದ್ರ' ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ತ್ರಿಭುವನ ಕರ್ತಾರ ದೇವರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೯೩೧ರಲ್ಲಿ ರುದ್ರಲೋಕ ಪ್ರಾಪ್ತರಾದ ವಿಷಯ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಕಾಳಾಮುಖ ಶೈವರಿಗೆ ದೇವಸ್ಥಾನ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿದ್ದ ಆಸಕ್ತಿಗೆ ಈ ಶಾಸನ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನ." (ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ; ೧೯೭೯; ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಪು: ೧೪೦-೧೪೧) "ಬಾದಾಮಿಯಲ್ಲಿ ಲಕುಲೀಶನಿಗಾಗಿಯೇ ಕಟ್ಟಿರುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ದೇವಸ್ಥಾನವಿದ್ದು, ಗರ್ಭಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಜೀರ್ಣವಾಗಿರುವ ಲಕುಲೀಶನ ವಿಗ್ರಹವಿದೆ. ಶಿವನ ಅವತಾರವಾದ ಲಕುಲೀಶನು ಇವರ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವವಾದರೂ ಶಿವನನ್ನು ನಾನಾ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಅರ್ಚಿಸುತ್ತ ನೂರಾರು ಶೈವ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳ 'ಸ್ಥಾನಪತಿ' ಗಳಾಗಿದ್ದರು. ರಾಮೇಶ್ವರ ಎಂಬ ತೀರ್ಥಕ್ಕೆ ಶಿವಧಾರಿ ಎಂಬ ಗೊರವರು ಸ್ಥಾನಪತಿ-ಗಳಾಗಿದ್ದಂತೆ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ತಾಮ್ರಪಟದಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗಶಿವಜೀಯ ಎನ್ನುವವರು 'ಭಿಕ್ಷಾವತ್ತಿ' ಯಿಂದ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಇಟ್ಟಿಗೆಯ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಕೆಡವಿಸಿ ಕಲ್ಲ ದೇಗುಲಗಳನ್ನೂ ಕೊಂಡಗಳನ್ನೂ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ವಿಷಯವು ಒಂದೆಡೆ ಇದೆ. ದೇವಸ್ಥಾನ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗಿದ್ದ ವೀರನಿಷ್ಠೆ ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ" (ಆದೇಶ: ಗ-೪೨) ಈ ವಿವರಗಳು ಶೈವರು ದೇವಸ್ಥಾನ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಪರವಾಗಿರುವ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ.

ದೇವಸ್ಥಾನ, ಮಠ ಮಾನ್ಯಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಪ್ರಬಲರಾದ ಶೈವರು ತಮ್ಮನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ವಿದ್ಯಾಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿದ್ದು, ಕೋಡಿ ಮಠವು ಅವರ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಿದ್ಯಾ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು, ಆದರೆ, ಬಹಳ ಆಶ್ಚರ್ಯದ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಭಾವಿಗಳಾದ ಶೈವರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಚನೆಯಾದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ದಾಖಲೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು, ಇದು ಅವರು ಸಾಮಾನ್ಯರಿಂದ ದೂರವಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪುರಾವೆಯಾಗಿದೆ. ಇವರು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವ ನೀಡಿದ್ದರಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಾಗಲೀ, ಗ್ರಂಥಗಳಾಗಲೀ ಅವರಿಂದ ರಚನೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ ಬದಲಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥ ರಚನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ವಿದ್ವಾಂಸರಾಗಿದ್ದ ಅಂಶವನ್ನು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತ ಹಠದಿಂದ ಹೊಗಳುತ್ತವೆ. ಇವರ ವಿದ್ಯಾ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಜೆ ತಡ ಅಭ್ಯಾಸವೇ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದು, ಕನ್ನಡದ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ತುಂಬಾ ಪರಿಮಿತವಾದ ಸ್ವಾದವಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.' (ಅದೇ ಪಗಾರ) ಶೈವರ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕೋಡಿಯ ಮಠದಲ್ಲಿ ಕಲಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಎಷಯಗಳು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಇದು ಅತಿ ಹತ್ತಿರವಾಗಿದ್ದ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. "ಅಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ವೇದಗಳ ಕೌಮಾರ, ಶಾಕಟಾಯನ, ಪಾಣಿನೀಯ, ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಕರಣಗಳ, ನ್ಯಾಯ,

ವೈಶೇಷಿಕ, ಮೀಮಾಂಸಾ, ಸಾಯ್ಕ, ಬೌದ್ಧ ಮುಂತಾದ ದರ್ಶನಗಳ, ಲಾಕುಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಪತಂಜಲಿಯ ಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಅಷ್ಟಾದಶ ಪುರಾಣ, ಕಾವ್ಯ, ನಾಟಕ, ನಾಟಕೆ – ಮುಂತಾದವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು." (ಅದೇ ಪು: ೧೫೨)

ಆನಂದ ಭಕ್ತಿಯ ನಂತರದ ಹಾಗೂ ಕೊನೆಯದಾದ ಭಕ್ತಿ ಸಮರಸ ಭಕ್ತಿ, ಇದನ್ನು ಐಕ್ಯಸ್ಥಲವೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭಕ್ತ ನಾನು ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಪರಸಿದ್ಧ ಎಂಬ ಭಾವ ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. (ಅದೇನು ೨೦೧) ವಕಾರ ಸುಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ತಾನು ಎಂಬ ಭಾವ "ಬೆಂಕಿಯ ಮುಟ್ಟಿದ ಕರ್ಪೂರವಳ ಅಳೆಯುತ್ತದೆ." ಪರವನೆಂಬ ಸ್ವಾ ಬೆಂಕಿಯಂತೆ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಹಂತದ ಭಕ್ತರು ಗಂಡಾದರೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಹೆಣ್ಣಾದರೂ ಆಗಿರಬಹುದು, ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನ ವಚನವೊಂದು ಹೀಗಿದೆ.

ಭಕ್ತನಾದರೆ ತನುಮನಧನದಾಸ ಅಳಿದುಳಿದಿರಬೇಕು
ಮಾಹೇಶ್ವರನಾದರೆ ಪರಧನ ಪರಸತಿಯಾಸೆಯಳಿದು ಉಳಿದಿರಬೇಕು
ಪ್ರಸಾದಿಯಾದರೆ ಪ್ರಸಾದ ಅವಾಹಿಯಾಗಿ, ಪ್ರಸಾದದ ಘಟವಳಿಯದೆ ಉಳಿದಿರಬೇಕು
ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಿಯಾದರೆ ಸುಖ–ದುಃಖವ ಮರೆದು ಪ್ರಾಣಲಿಂಗದಲ್ಲಿ
ಪರಿಣಾಮಿಯಾಗಿರಬೇಕು
ಶರಣನಾದರೆ ಸತಿಯರ ಸಂಗವ ತೊರೆದು ತಾನು ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಸತಿಯಾಗಿರಬೇಕು.
ಲಿಂಗೈಕ್ಯನಾದರೆ ಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಬೆರಸಿ ಬೇರಿಲ್ಲದಿರಬೇಕು,
ಕೂಡಲ ಚೆನ್ನಸಂಗಯ್ಯಾ ॥೭೧೯॥

(ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನ ಸಂಪುಟ, ಸಂ: ಬಿ. ವ್ಹಿ. ಮಲ್ಲಾಪುರ ೨೦೦೧ ಪು. ೨೧೫)

"ದೇವರು ಮತ್ತು ಭಕ್ತನ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ದ್ವೈತದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ. ಭಕ್ತ ಹಾಗೂ ದೇವರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ಇರುವ ವಿವಿಧ ರೀತಿಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅನುಭಾವದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದ್ವೈತ ನೆಲೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವಂಥವು. ಈ ಅನುಭಾವದ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದರೆ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ:

೧. ಇಲ್ಲಿ ಭಕ್ತನು ತಾನು ಆಶಿಸುವ ದೇವರನ್ನು ತಮ್ಮಿಬ್ಬರ ಭಿನ್ನತೆಯಲ್ಲೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ದೇವರು ಇಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾಗಿಯೂ, ತಾನು ಸಾಮಾನ್ಯನೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವ ಸ್ವರೂಪ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಲೌಕಿಕದ ಗುಣಗಳು ಇವನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ.

೨. ಇಲ್ಲಿಯ ದೇವರು ಗುಣ ಹಾಗೂ ಆಕಾರಗಳುಳ್ಳವನು. ಅಂದರೆ ಇವನು ಭಕ್ತನ ರಕ್ಷಕನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಭಕ್ತನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭಕ್ತನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಆಹ್ಲಾದವಾಗುವಂಥ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ.

೩. ಇವನಿಗೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ, ನಾಶ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯೊಂದಿದೆ.

ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅದ್ವೈತದ ಲಕ್ಷಣಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಅನುಭಾವದ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸತ್ಯವೆನ್ನುವ ವಾದವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎರಡೂ, ಅನುಭಾವಿಗಳ ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ಅನುಭವಗಳನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಿವೆ. ಇವೆರಡರ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ–ಎರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂಥವು. ಒಂದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿರ್ಗುಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಂಥದ್ದು. ಒಂದು ಸಾಂದ್ರತೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂಥದ್ದು. (ಅನುಭಾವ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಹುಡುಕಾಟ; ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ; ಪು.ಸಂ – ೮೫) ಅನುಭಾವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳನ್ನು ನಾವು ಅನುಭಾವದ ವಚನಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ.

ದೇವರು ಮತ್ತು ಭಕ್ತನ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ದ್ವೈತದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ. ಭಕ್ತ ಹಾಗೂ ದೇವರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ಇರುವ ವಿವಿಧ ರೀತಿಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅನುಭಾವದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದ್ವೈತ ನೆಲೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವಂಥವು. ಈ ಅನುಭಾವದ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದರೆ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ:

೧. ಇಲ್ಲಿ ಭಕ್ತನು ತಾನು ಆಶಿಸುವ ದೇವರನ್ನು ತಮ್ಮಿಬ್ಬರ ಭಿನ್ನತೆಯಲ್ಲೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ದೇವರು ಇಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾಗಿಯೂ, ತಾನು ಸಾಮಾನ್ಯನೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವ ಸ್ವರೂಪ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಲೌಕಿಕದ ಗುಣಗಳು ಇವನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ.

೨. ಇಲ್ಲಿಯ ದೇವರು ಗುಣ ಹಾಗೂ ಆಕಾರಗಳುಳ್ಳವನು. ಅಂದರೆ ಇವನು ಭಕ್ತನ ರಕ್ಷಕನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಭಕ್ತನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭಕ್ತನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಆಹ್ಲಾದವಾಗುವಂಥ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ.

೩. ಇವನಿಗೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ, ನಾಶ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯೊಂದಿದೆ.

ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅದ್ವೈತದ ಲಕ್ಷಣಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಅನುಭಾವದ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸತ್ಯವೆನ್ನುವ ವಾದವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎರಡೂ, ಅನುಭಾವಗಳು ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ಅನುಭವಗಳನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಿವೆ. ಇವೆರಡರ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ– ಎರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂಥವು. ಒಂದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿರ್ಗುಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಂಥದ್ದು. ಒಂದು ಸಾಂದ್ರತೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂಥದ್ದು. (ಅನುಭಾವ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಹುಡುಕಾಟ;

ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಲುಗುಡಿ; ಪು.ಸಂ – ೮೫) ಅನುಭಾವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳನ್ನು ನಾವು ಅನುಭಾವದ ವಚನಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ.

ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ತೊಟ್ಟಿಲೊಳಗೆ
ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಶಿಶುವ ಮಲಗಿಸಿ
ಸಕಲ ವೇದಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ನೇಣಕಟ್ಟಿ
ಹಿಡಿದು ತೂಗಿ ಜೋಗುಳವಾಡುತ್ತಿದಾಳೆ
ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂಬ ತಾಯಿ
ತೊಟ್ಟಿಲು ಮುರಿದು ನೇಣು ಹರಿದು
ಜೋಗುಳ ನಿಂದಲ್ಲದೆ
ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಲಿಂಗವ ಕಾಣಬಾರದುಗಿಲ (ವಚನ ಸಾವಿರ–ಪು. ೧೨)

ಬಸವಣ್ಣನ ಈ ವಚನ ಚರ್ಚಾಸ್ಪದ ಹಂತವನ್ನು (Polemical) ದಾಟಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಭಕ್ತನ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಾವ ಚರ್ಚೆ, ವಿವಾದಗಳು ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ನಂಬಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಆತಂಕಗಳು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಇಂತಹ ವಿವಾದಾತ್ಮಕ ಗಡಿಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಖಚಿತತೆಯಿಂದ, ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ದಾಟುವ ಮನೋಭಾವ ಈ ವಚನದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಈ ವಚನವು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಬಗೆಯದು. ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ 'ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿ'ಯ ಮೂಲಕ ಇತಿಹಾಸವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ–ಇರಬೇಕಾದಂಥ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶ – ಈ 'ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿ'ಯಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾದಂಥ ದೃಢವಾದ ನಂಬುಗೆ. ಇಂತಹ ದೃಢವಾದ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಭಕ್ತ ಕಾರಣನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಕಾಯಕವೇ ಕೈಲಾಸ' ಎನ್ನುವ ಜೀವನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಪ್ರೇರಕವಾಗುವಂಥ ಅಂಶಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯ. 'ಈ ಲೋಕದೊಳಗೇ ಮತ್ತೆ ಅನಂತ ಲೋಕ' ಎನ್ನುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಸಹ ಹೊಸ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ (ಭಕ್ತನಿರ್ದ ತಾವು) ಈ ಲೋಕವೇ ದೇವಲೋಕ ಸಮಾನವೆನ್ನುವ ಮಾತು, ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕನ್ನು ನೆಲದ ಮೇಲೆ 'ನಿಸಿ' ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳದ್ದು. (ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಧೋರಣೆಯುಳ್ಳ ಈ ನಂಬಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯ–ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಬಸವಣ್ಣನ ದೃಷ್ಟಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗುವುದು.) ಅಂತ್ಯವಿಲ್ಲದ ಈ ಲೋಕದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗುಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯು ಅನಂತತೆ, ಸಮೃದ್ಧಿ ಹಾಗೂ ಸುಖವನ್ನು ಕೊಡುವಂಥದ್ದು. (ಅನುಭಾವ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಹುಡುಕಾಟ ; ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಲುಗುಡಿ ; ಪು.ಸಂ – ೧೦೮–೧೦೯) ಇದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಚರ್ಚೆಯೂ ಹೌದು.

ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಜಂಗಮ ಹಾಗೂ ಭಕ್ತರ ನಡುವಣ ಭೇದವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಸ್ವತಃ ಬಸವಣ್ಣನೇ ತನ್ನನ್ನು ಭಕ್ತನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜಂಗಮತ್ವದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಆಚರಣೆಗಳ ವಿರೋಧ ಮಾಡಿದ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮ 'ಅಷ್ಟಾವರಣ'ವೆಂಬ ತನ್ನದೇ ಆದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಅಷ್ಟಾವರಣ–

ಗಳಲ್ಲಿ 'ಜಂಗಮ'ವೆನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಒಂದು. ಜಂಗಮವೆನ್ನುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗ್ಗೆ ನಂದೀಮಠರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

"ಬಸವಣ್ಣನೂ ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಜಂಗಮದ ಈ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಂಗಮರ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ, ಜಂಗಮ ಹಾಗೂ ಭಕ್ತರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಗೆ–ಹೀಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಎರಡು ತರತಮಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಇವನು ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:

ಜಂಗಮದ ಮನ–ಭಾವದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತ(ನೆ) ನೃತ್ಯನೆಂದು
ಭಕ್ತನ ಮನ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಜಂಗಮ (ವೆ) ಕರ್ತನೆಂದು ಇದ್ದ ಬಳಿಕ
ಬಂದುದು, ಬಾರದು, ಇದ್ದುದು, ಹೋಯಿತ್ತೆಂಬ
ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲದಿರಬೇಕು
ಹೋಯಿತ್ತೆಂಬ ಗುಣವುಳ್ಳನ್ನಕ್ಕ
ನಿಮಗೆ ದೂರ, ನಿಮ್ಮವರಿಗೆ ಮುನ್ನವೆ ದೂರ !
ಶಿವಾಚಾರಕ್ಕಲ್ಲಿಂದತ್ತ ದೂರ !!
ಜಂಗಮದ ಗಳಗರ್ಜನೆ, ಜಂಗಮದ ಕೋಳಾಟಕೆ ಸೈರಿಸದಿದ್ದರೆ
ನೀನಂದೇ ಮೂಗ ಕೊಯಿ, ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದೇವಾ ! ೨೮

ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಜಂಗಮ–ಭಕ್ತನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈ ವಚನವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಜಂಗಮ ಇಲ್ಲಿ ಗುರುವಿನೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾನೆ. (ಜಂಗಮ, ಗುರು ಹಾಗೂ ಲಿಂಗದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವೆನ್ನುವ ಮಾತೂ ವೀರಶೈವ ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ) ಭಕ್ತ ದಾಸನೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಜಂಗಮನನ್ನು ಕುರಿತ ಎಲ್ಲ ವಚನಗಳೂ ಭಕ್ತನ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ನೋಡಿದವು ಅನುಭಾವ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಹುಡುಕಾಟಗಳಾಗಿವೆ. 'ಗಿಳಿಯ ಹಂಜರವನಿಕ್ಕಿ ಸೊಡರಿಗೆಣ್ಣೆಯನೆರೆದು ಬರುವ ಹಾರೈಸುವ' ಒಬ್ಬ ಕಾತರನಾದ ಭಕ್ತನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬಸವಣ್ಣ ತಮ್ಮ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಂತೂ 'ಹುರುಳಿಲ್ಲ, ಹುರಳಿಲ್ಲ ಲಿಂಗಾರ್ಚನೆ,......... ಜಂಗಮಕ್ಕೆರೆದರೆ ಸ್ಥಾವರ ನೆನೆಯಿತ್ತು' ಎನ್ನುವ ಜಂಗಮ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ತೋರುತ್ತಾನೆ. (ಅನುಭಾವ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಹುಡುಕಾಟ; ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ; ಪು.ಸಂ – ೧೦೫–೧೦೭)

ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪ್ರಭುತ್ವ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಇವು ಜಾತಿಯ, ಅಂತಸ್ತಿನ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದವು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯು ಮೊದಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ತಮಿಳ್ನಾಡಿನಲ್ಲೇ. ಈಗಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮೂರ್ತವಾಗಿರುವುದು ಅಲ್ಲೇ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಬಹುಶಃ ಅಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹಾಗೂ ಶೂದ್ರ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜಾತಿಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೇ ಇರಬೇಕು. ಶೈವ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯ ಆರು–ಏಳನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರ ತೊಡಗಿದವು. ಆಳ್ವಾರ್ ಪಂಥದವರು ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿಯನ್ನೂ, ನಾಯನಾಶ ಪಂಥದವರು ಶಿವಭಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು.

ಇವೆರಡೂ ಪಂಥಗಳಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳು ಮುಂದಿನ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಚಳುವಳಿಗಳಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವು. ಅವುಗಳು:

೧. ಈ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಮುಖ ನೇತಾರರು, ಅದನ್ನು ಚಳುವಳಿಯನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ ಜನಸಮುದಾಯ. ಇವರೆಲ್ಲ ಬಹುಪಾಲು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನಾಂಗದವರು, ವೃತ್ತಿಜೀವಿಗಳು ಹಾಗೂ ಹೆಂಗಸರು ಆಗಿದ್ದರು.

೨. ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮದಿಂದ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು.

೩. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರೇಮ, ಭಾವಾವೇಶ, ಉದ್ವೇಗಗಳು – ಇಲ್ಲಿ ದೇವ–ಭಕ್ತ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಧೋರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದವು.

ಆಳ್ವಾರ್ ಪಂಥದವರಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನೇ ಪ್ರಿಯತಮವಾಗಿ, ಭಕ್ತರು ಪ್ರಿಯನಿಗಾಗಿ ಹಾರೈಸುವ ಪ್ರಿಯತಮೆಯರಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡ ಅನುಭಾವದ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿವೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗದ ಈ ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿಯ ಪರಂಪರೆ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದಿತು. ೧೧ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ತಮಿಳ್ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ರಾಮಾನುಜ ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದವನು. ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದ ಇವನು, ಭಕ್ತಿ ತತ್ವದ ಮುಖ್ಯ ಸ್ವರೂಪವಾದ ದ್ವೈತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದನು. ಭಕ್ತಿಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ, ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯನಾದವನು ಇವನು. ದಯಾಮಯನೂ, ಸುಂದರನೂ, ಕರುಣಾಕರನೂ ಆದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳ ದೇವರು ಇಂಥ ಸ್ವರೂಪದ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಮೂಲಕ, ಜೀವರಕ್ಷಕನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವ ಭಾವ ಈ ಪಂಥದವರಲ್ಲಿ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಜಾತಿಯ ಎಲ್ಲ ಅಡ್ಡಿ ಆತಂಕಗಳನ್ನು ಮುರಿಯುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಯಿತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಬೇಕಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಇವನು ರೂಢಿಸಿದ. ಯಾವ ಜಾತಿಯವನೇ ಆಗಿರಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರೀತಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ನೆಲೆಗಳು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇ ಎನ್ನುವುದು ಇವನ ತತ್ವದ ಮುಖ್ಯ ಸಾರವಾಗಿತ್ತು.

ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ನಡೆದ ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿರೋಧವನ್ನೂ ತೋರದ, ಆದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಾನರೆಂಬ ಉದಾರವಾದಿ ಮನೋಭಾವದ ಸಂತರು ಒಂದು ಬಗೆಯವರು. ಇವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದರು. ೧೩ನೇ ಶತಮಾನದ ರಾಮಾನಂದ ಇವರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯನಾದವನು. ಹಿಂದೀ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಭಕ್ತಿಪಂಥದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆದ ತುಳಸೀದಾಸನೂ ಆಳದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಯಾಗಿದ್ದನು. ಇಂತಹ ಕೆಲವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ೦೨ ಉಳಿದ ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಸಂತರೆಲ್ಲ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ತಿರುಗಿ ಬಿದ್ದವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಮುಖ್ಯರಾದ ಕೆಲವರು ಹದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಕಬೀರ,

ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಹದಿನಾರನೇ ಶತಮಾನದ ಏಕನಾಥ, ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ತುಕಾರಾಮ, ನಾನಕ ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ವರೂಪದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣನಾದ. ಇವನೂ ಜಾತಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದಾನೆ. (ಅದೇ ಪುಟ ೧೮೭)

ಕನಕದಾಸರು ನಡುಗನ್ನಡ ಕಾಲದ ಕವಿ. ಅವರು ಬರೆಯಲು ತೊಡಗಿದ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು. ನಡುಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಹಳೆಗನ್ನಡದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು. ಕನಕದಾಸರು ಬರೆಯಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದಾಗ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥವು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರತೊಡಗಿತ್ತು. ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಂಕಥನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿತ್ತು. ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಸರ್ವೋಚ್ಚ ದೇವರು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ವಿಷ್ಣುವಿನ ಹೆಸರು ವೇದಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಷ್ಣುವು ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ. ನಾರಾ ಎಂದರೆ ನೀರು. ನೀರಿನ ಮೇಲೆ ವಾಸಿಸುವ ನಾರಾಯಣ. ಅಂದರೆ ನಾರಾಯಣನು ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರ ದೇವರು ಅಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯು ಬಂದಿತೋ ಆಗ ಅದರಲ್ಲಿ ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥವು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದಾಗ ವಿಷ್ಣು ಎನ್ನುವ ದೇವರನ್ನು ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ತರಲಾಯಿತು.

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವಾಯಿತು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತರು; ಶಿವಭಕ್ತರು ದೇವರನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಕನಕದಾಸರ ಆರಾಧ್ಯ ದೇವರು ಕೇಶವ, ಕೃಷ್ಣನ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಕನಕದಾಸರ ಊರು-ಭಾಷೆ. ಆರಾಧಿಸಿದ ದೇವರುರಾಗಿ ನೆಲೆಯ ಕೇಶವ ಅದೇ ಕೇಶವನ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವಾದ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಕನಕದಾಸರು ಉಡುಪಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಹೋದರು. ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಕೀರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಹಾಡಿದರು. ಕೀರ್ತನೆಗೆ ನೆರವಾದದ್ದು ತುಂಬೂರಿಯ ಶ್ರುತಿ. ತಂಬೂರಿಯ ಶ್ರುತಿಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೀರ್ತನೆ ಮಾಡುವುದು ಸಂವಹನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ನಾದ; ಲಯ; ಶ್ರುತಿಗಳು; ಹಾಡಿದ ಸಾಲುಗಳು ಜೊತೆ ಸೇರಿದಾಗ ಅದು ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಕನಕದಾಸರು ಬರೆಯಲು ಹೊರಟಿದ್ದ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು ಅದು ವಚನವು ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಬಂದ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಹೌದು. ಕನಕದಾಸರು ಒಂದೇ ವಿಧದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದವರು ಅಲ್ಲ. ಅವರ ಕೀರ್ತನೆಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ನಳಚರಿತ್ರೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧದದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಮೋಹನ ತರಂಗಿಣಿ ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತು ಭಿನ್ನವಾದ್ದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೋಹನ ತರಂಗಿಣಿ ಮತ್ತು ನಳಚರಿತ್ರೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಚಿತವಾದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಅವೆರಡೂ ಕನಕರಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂತು. ಕನಕರನ್ನು ನಾವು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಕನಕದಾಸರು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಅವರನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಒಂದು ಕ್ರಮವೂ ಆಗಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ದಾಸರಿಗೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ದಾಸ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗೆ ತಾನು ಕೃಷ್ಣನ ದಾಸ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಮುಜುಗರವು ಇಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದಾಸರಿಗೆ ಅವರದೇ

ಆದ ಒಂದು ಜಾಗವು ಇದೆ. ದಾಸ ಎನ್ನುವುದು ದಾಸ್ಯ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದಾಸರು ಎಂದರೆ ಊಳಿಗದವರು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ನಳ ಚರಿತ್ರೆಯು ಕಥನವಾದರೆ ಕೀರ್ತನೆಗಳು ಹಾಡುಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೀರ್ತನೆಗಳು ಬೇರೆ ಥರ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಛಂದೋರೂಪವು ಹಾಡು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಇವತ್ತು ಭಜನೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುವುದು ಇದೆ. ಕೀರ್ತನೆ ಎಂದರೆ ಹೊಗಳುವುದು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಗೇಯತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಒಂದು ರೂಪವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅಥವಾ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ರೂಪದ ಸೌಂದರ್ಯ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಳುವಳಿಯು ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ದಿಕ್ಕನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶೈವ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಸುಮ್ಮನೆ ಈ ಪಂಥಗಳು ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥವು ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಸರ್ವೋಚ್ಚ ದೇವರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜಾಗವು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಿಷ್ಣು ಎನ್ನುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಸಂಕೇತವೂ ಹೌದು. ವಿಷ್ಣು ವೇದದಲ್ಲಿ ಬಂದ ದೇವರೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ವಿಷ್ಣು ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ ದೇವತೆಯು ಅಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ಈ ದೇವರು ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ ಜಾಗಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಅವನನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವವರು ಭಿನ್ನವಾದರು ಕೀರ್ತನೆಗಳು ಅವನನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ಒಂದು ವಿಧಾನವೂ ಆಗಿದೆ.

ಕನಕದಾಸರು ಕಾವ್ಯದ ಕುರಿತು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

"ಕೃತಿವೇಳ್ದ ಕನಕದಾಸೋತ್ತಮ ಕೇಳ್ದವ
 ಅತಿ ಸುಜ್ಞಾನವಧೂಟಿ
ಕೃತಿಗೆ ಕರ್ತನು ಕಾಗಿನೆಲೆಯಾದಿಕೇಶವ
 ಕೃತಿಯ ಕೇಳ್ದರೆ ಪುಣ್ಯವಹುದು
ವೆಂಠಣಿಸಿದ ವಿಷ್ಣು ಭಕ್ತಿನಂದನ ಕಲ
 ಕಂಠ ನಿನ್ನಯ ಸವಿವಾತು
ಉಂಟಾದುದೆನ್ನಯ ಕರ್ಣಕ್ಕೆ ಪರಲೋಕ
 ನಂಟರು ಕೇಳುವಂತುಸಿರು
ಎಲೆ ಎನ್ನ ಕಣ್ಗೆ ಮಂಗಳದಪ್ಪ ಬಟ್ಟಬ
 ಲ್ಮೊಲೆಯ ಮೋಹನರನ್ನೆ ಕೇಳೆ
ಶಿಲೆವಕ್ಷದವರ ಚಿತ್ತವ ಕರಗಿಸುವ ನೈ
 ದಿಲೆಯಾಣ್ಮನಂತೆನ್ನ ಕವಿತೆ" (ಮೋಹನ ತರಂಗಿಣಿ., ಪುಟ. ೧೧೩.)

ಆದರೆ ಕನಕರ ಕೀರ್ತನೆಗಳು ಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ವಿಚಾರಗಳಿವೆ. ಕನಕರು ಲೋಕವನ್ನು ಕಂಡ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅವರು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಕೀರ್ತನೆಗಳು ಕಥನದ ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲ; ದೇವಾಲಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವ ಕೇಂದ್ರಿತವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಮೋಹನ ತರಂಗಿಣಿಯಲ್ಲಿ ಶೃಂಗಾರ ರಸವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ನಳಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ-ಅನ್ಯಾಯಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ-ಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು.

"ಹಿಡಿವರು ವಾರನಾರಿಯರ ಬಲ್ಮೊಲೆಗಳ
ಕಡಿವರು ಚೆಂದುಟಿಗಳನು
ಉಡಿಗೆಯ ಸುಲಿವರು ಪಲ್ಲವಾಧರೆಯರ
ಪೊಡವಿಯೊಳತಿಖಳರಿಲ್ಲ" (ಮೋಹನ ತರಂಗಿಣಿ., ಪುಟ. ೧೧೮.)

ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು:

ಅ) ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥದ ಅಧಿಕಾರವು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ.

ಆ) ದೇವರನ್ನು ಒಲಿಸಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಾದಿಗಳಿವೆ (ಉದಾ : ಯಾಕೆನ್ನ ಈ ರಾಜ್ಯಕೆಳೆ ತಂದೆ ಹರಿಯೆ. ಸಾಕಲಾರದೆ ಎನ್ನ ಯಾಕೆ ಪುಟ್ಟಿಸಿದೆ).

ಇಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಪುರಂದರ ವಿಠಲನನ್ನು ಕೇಳುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹುಟ್ಟಿಸಿದವನು ಸಾಕುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ರಾಜ್ಯಕೆಳೆತಂದುದು ಪುರಂದರ ವಿಠಲ. ಹೀಗಾಗಿ ವಿಠಲನ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಹೆಚ್ಚು.

ಇ) ದಾಸನಾಗುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಮುಜುಗರವಿಲ್ಲ. ದೇವರ ದಾಸನಾಗಬೇಕು ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ.

"ಸೇವಕತನದ ರುಚಿಯೇನರಿದ್ಯೋ
ದೇವ ಹನುಮರಾಯ ವೈರಾಗ್ಯ ಬೇಡಿ"

ಈ) ದಾಸತ್ವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ.

ಉ) ದಾಸರದು ಆಚರಣಬದ್ಧವಾದ (Ritualistic) ಕ್ರಮವಲ್ಲ.

ಊ) ದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ರಾಗ-ತಾಳ ಎರಡೂ ಇವೆ. ಇದರ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಗೆ ಜನರನ್ನು ಸೆಳೆಯುವ ಗುಣವಿದೆ.

ದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ "ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ" ಅಧಿಕೃತ ಪ್ರಭು. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಗಳಿವೆ. ಯಾರೇ ಆಗಲಿ, ವಿನಾಕಾರಣ ದಾಸನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಭುವು ಕೂಡಾ, ಅಧಿಕೃತ ಅಧಿಕಾರವುಳ್ಳವರು ಆಳುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಋಣದಲ್ಲಿ ದಾಸರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ದ್ವೈತ (ಎರಡು) ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ

ದೇವರು ಬೇರೆ, ದಾಸರು ಬೇರೆ, ದಾಸರು ದೇವರನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡವರು. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸ-ಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ದ್ವೈತದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವೆಂದರೆ (ಪ್ರಭುತ್ವ) ಅಗೋಚರವಾದುದು. ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಕಾರವಿಲ್ಲ. ದಾಸರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳಿವೆ. ಅಧಿಕಾರವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಇವು ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠವಾದವುಗಳು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ "ಭಕ್ತಿ" ಚಳುವಳಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದೇ ಭೌತಿಕ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ ಲೌಕಿಕದ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಮೀರಿ. ಪಾರಲೌಕಿಕದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ದಾಸರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು.

ದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದೇನೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಲೌಕಿಕದ ಪ್ರಭುಗಳಿಲ್ಲ. ನಾವು ದೇವರ (ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ) ದಾಸರೇ ಹೊರತು ಲೌಕಿಕದ ದೊರೆಗಳ ದಾಸರಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ದಾಸರು ತಮಗೂ, ದೇವರಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಬೇರೆ ಬಗೆಯದ್ದು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದರು. ಕೃಷ್ಣನ ಪರಮೋಚ್ಚ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸಾರುವುದು ದಾಸರಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ವಿಷಯಗಳ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಲಾಯಿತು. ಫುಕೋ ಹೇಳುವ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು ಅಧಿಕಾರ (ಪ್ರಭುತ್ವ)ವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ, ಇಲ್ಲಿ "ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠತೆ" ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಅಧಿಕಾರದ ರೂಪದೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಧಿಕಾರವು ವಿಶ್ವಾಸಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಅದು ಆ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ವ್ಯತ್ಯಯವೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ. ಯಾವಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧತೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ಧರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾಯಿತು. ಅದು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮ ಉಳಿದ ನಿರೂಪಣೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಉದಾ: "ದಾಸನ ಮಾಡಿಕೋ ಎನ್ನ" ದಾಸತ್ವವು ಇಲ್ಲಿ ನಾಚಿಕೆಯ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ದೇವರ ದಾಸನಾಗುವುದು ದೊಡ್ಡಸ್ತಿಕೆ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಷಯ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮರುಕಳಿಸಿದೆ. ಇದು ಮೊದಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾದುದು, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ. ಅನಂತರ ಈ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತಗೊಂಡಿತು.

ಭಗವಂತನನ್ನು ಸೇರಲು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಇರುವ ಮಾರ್ಗಗಳು ನಾಲ್ಕು :

೧. ಕರ್ಮ – ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮದಿಂದ – ಕರ್ಮಯೋಗ

೨. ಭಕ್ತಿ – ಆಚರಣೆಯ ಮೂಲಕ – ಭಕ್ತಿಯೋಗ

೩. ಜ್ಞಾನ – ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ರೀತಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಯೋಗ
೪. ಧ್ಯಾನ – ಸ್ವಂತ ಏಕಾಂತ ಧ್ಯಾನದಿಂದ.

ಹಾಗೆಯೇ ರಾಜಕೀಯ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನಂತರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಯಿತು. ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪರಮಹಂಸ, ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದ, ಮಹಾತ್ಮ ಗಾಂಧಿ, ಅರಬಿಂದೋ ಮೊದಲಾದವರು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಡಿ.ವಿ.ಜಿ., ಮಾಸ್ತಿ, ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ, ಪು.ತಿ.ನ., ಅವರು ದೇವರಿಗೆ ದಾಸನಾಗುವುದು, ಅಥವಾ ಶರಣಾಗುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದರು. ಅನ್ಯಥಾ ಶರಣಂ ನಾಸ್ತಿ, ಮಾಮೇಕ ಶರಣಂ ಧ್ವಜ – ಇದು ಗೀತೆಯ ಮಾತು. ನನಗೆ ಯಾರು ಶರಣಾಗುವರೋ ಅವರನ್ನು ನಾನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತೇನೆ. ಗೀತೆಯ ಕೃಷ್ಣ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದಾಸರ ದಾರಿಯೂ ಇದುವೇ : ಭಗವಂತನಿಗೆ ಶರಣನಾಗುವುದು. ವಚನಕಾರರು ಶಿವನಿಗೆ ಶರಣಾದರು. ದಾಸರು ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಶರಣಾದರು. ಇಲ್ಲಿ ಶರಣಾಗುವುದು ಲೋಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಯ ಉದ್ದೇಶವಿಷ್ಟೆ :

೧. ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ತುಂಬುವುದು.
೨. ರಾಗದ ಮೂಲಕ ಕೀರ್ತನೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು.
೩. ಈಗಾಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ವಸ್ತುಗಳ ನಿರಾಕರಣೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕೆಲವೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಅಂಶ ಯಾವುದು ಎಂದು ಹುಡುಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಚನ, ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಎಂದು ವರ್ಗಿಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ

ಭಿನ್ನಮತ

ಇಷ್ಟು ಬರೆದರೂ ನನಗೆ ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲವು ಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಇದೆ. ಅದು ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ್ದು.

೧. ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಅಧ್ಯಯನ
೨. ರಚನೋತ್ತರವಾದ
೩. ಓದುವ ಪ್ರಶ್ನೆ
೪. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆ
೫. ಚರಿತ್ರೆ

7

ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಬರಹ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬರೀ ಒಂದು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಒಂದು ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಷ್ಟ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಕೆಳಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಉಚ್ಚತರದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಹೇಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಕೊಡುವುದು ಮತ್ತು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ರಾಜಕಾರಣವು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಅವನು ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅತ್ಯಂತ ಬಲಾಢ್ಯವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರವು ಇನ್ನೊಂದು ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲು ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಅಭಿರುಚಿಯು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಒಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ. ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಅದನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರ ಭಾಷೆಯು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳು ಇರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಚರ್ಚೆಯು ಹೇಗೆ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಷೆಯು ಆಳುತ್ತದೆ. ನಾಗರಿಕರ ಮಾತು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ.

ನಗರದ ಜನರು ಮಾತಾಡುವ ಕ್ರಮವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಳ್ಳಿಯವರ ಮಾತು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಭಾಷಿಕರು ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಅವರು ಮಾತಾಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಎರಡು ಮೂರು ಭಾಷೆಗಳ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿನ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಗ್ರಾಂಶಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಅವನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಭಾಷೆಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣ ಘಟಕವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಬಂದಾಗಲೂ ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಷೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಮಿಳಿತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಎರಡು ಥರ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ನಿಗದಿ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅದು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ವಲಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಮಾಣೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳೂ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಅವನಿಗೆ ಅನೇಕ ಭಾಷೆಗಳು ಮತ್ತು ಅನೇಕ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆ ಇದ್ದರೂ ಗ್ರಾಂಶಿಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನೆನಪುಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕ ಗುಂಪುಗಳು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸತ್ಯ. ಇಟಲಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ: ಇಟಲಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಏನೇನು ನಡೆದಿದೆಯೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಇಟಲಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದವು. ಅದನ್ನು ಇಟಾಲಿಯನ್ ಭಾಷೆಗೆ ತಜ್ಞರು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿದರು, ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ಆಚೆಗೆ ಅದು ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸತನವೂ ಬಂದಿತು. ಇಟಾಲಿಯನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಒಂದು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿತು. ಆದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇದರ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಗ್ರಾಂಶಿಯು 'ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ತಂದ. ಅದು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿತ್ತು. ಇದೇ ರೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮಗೆ ದಾಸ್ತೋವಸ್ಕಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇವರ ಕೃತಿಗಳು ನಮಗೆ ಯಾಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯುರೋಪಿನ ದೇಶಗಳ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಸುಲಭವಾಯಿತು. ಅವರು ಅವರ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಜನರ ಭಾವನೆಗಳೂ ಇದ್ದವು ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಜನಪ್ರಿಯರಾದರು. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಗಳೂ ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಗ್ರಾಂಶಿಯ ನಿಲುವು.

ಗ್ರಾಂಶಿಯು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಜನಪ್ರಿಯ ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ತನ್ನದೇ ಆದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ. ಆದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಜನಪ್ರಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಹಳಷ್ಟು ಚರ್ಚೆಗಳು

ನಡೆದಿವೆ. ಅನೇಕರು ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬಹಳ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಟೀಕೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರಾಷ್ಟ್ರ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ್ದು ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯು ನಮಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ರೂಪವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಬರೀ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರ ಎನ್ನುವುದು ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಭಾವನಾತ್ಮವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಜನಪ್ರಿಯ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಪದಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಾತಾಡುವುದು ಎಂದರೆ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಆಹ್ವಾನ ಮಾಡುವುದೂ ಹೌದು. ಜನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಜನಪ್ರಿಯ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೇ ಲೇಖಕರಿಂದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಯಾವುದನ್ನು ಜನರು ಹೆಚ್ಚು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಜನಪ್ರಿಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅಭಿರುಚಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಭಿನ್ನ. ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾದ ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಓದುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಕೆಲವು ಅಭಿರುಚಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ರಾಷ್ಟ್ರ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ದೇಶದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣವು ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಸೀಮಿತವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಜನಪ್ರಿಯ ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಸುಲಲಿತವಾದ ಪದವು ಅಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಜನಪ್ರಿಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಜನಪ್ರಿಯ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಮೂನೆಗಳು ಇವೆ. ಕೆಲವು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರೆದ ಕೃತಿಗಳೂ ಇದರ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕತೆಗಳು ಪತ್ತೇದಾರಿ ಮಾದರಿಯವು. ಆದರೆ ಇವುಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಾಣಿಜ್ಯದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ.

ರಚನೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಆಗುವುದು. ಅನೇಕ ಬಿಡಿಯಾದ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು ರಚನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯದು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ನೇರ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ರೋಗಿ ಮತ್ತು ಅವನ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ವೈದ್ಯಕೀಯ ಚೀಟಿಯು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು

ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ ಈ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ನೇರ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಪರೋಕ್ಷವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅರಾಜಕತಾವಾದವು ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಧೋರಣೆಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೂ ಈ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ನಾವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಇದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿರೀಕರಣವೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಆಯಾ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಇವತ್ತು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನೂ ಹೊಂದಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದುವೇ ಕೆಲವು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನೂ ಹೊಂದಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ಈಗ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದೆ. ನಾವು ಅದರ ಅವಲಂಬಿತರೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಇವತ್ತು ಬಿಟ್ಟು ಇರಲಾರದಷ್ಟು ನಂಟನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದೇವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಯಾರನ್ನು ಪವಿತ್ರರು ಮತ್ತು ದೇವರ ಹತ್ತಿರ ನೇರವಾಗಿ ಮಾತಾಡುವವರು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡರೋ ಅವರ ಮಿಥ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಯಲಿಗೆ ಎಳೆದದ್ದು ವಿಜ್ಞಾನವೇ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಾನವು ಕಲ್ಪಿತವೂ ಆಯಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವೂ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ, ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ದಾಟಿದರು. ಆದರೆ ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರು ಇದನ್ನು ಅನ್ವಯಮಾಡುವಾಗ ತಮ್ಮ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡರು. ಸರಕಾರಗಳ ಕುರಿತು ಫುಕೋ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ ಸರಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ಪ್ರಭುತ್ವವೂ ಹೌದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಕಾರ್ಯ ವ್ಯೂಹವನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಸರಕಾರವೂ ಸೇರಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಸರಕಾರದ ಪಾತ್ರವೂ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದು. ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು.

ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಊಹಾಪೋಹ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಧಾರವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕುರುಡಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಶುದ್ಧ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಅರಾಜಕತೆಯನ್ನು ಕೆಲವರು ಹೆಚ್ಚು ಮಾನವೀಯವೆಂದು

ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅವರು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೂಡಾ ಅರಾಜಕವಾದುದು ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಪ್ರಯೋಗದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮೇಯವು ಯಾವುದೇ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಮುಂದುವರಿಯುವುದು ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಂದ. ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮುಂದುವರಿಯುವುದೇ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ. ಆದರೆ ಅತಾತ್ವಿಕರು ಇದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು : ಪ್ರಮೇಯವೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸತರ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವೇ ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಎನ್ನುವುದು ಪುಕೋನ ವಾದ (ನೋಡಿ: ನಾಲೆಜ್ ಅಂಡ್ ಪವರ್)

ತ್ಯಾಗ ಮತ್ತು ಕರುಣೆಗೆ ಇದ್ದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಈಗ ನಾವು ಬೇರೆಯೆಂದು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರ್ಚ್‌ಗಳು ಆಗಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯೂ ಆಗಿದ್ದವು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆಗಿನ ರಾಜ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಅವುಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯುತವಾಗಿದ್ದವು. ಚರ್ಚ್‌ಗಳಿಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ನೈತಿಕತೆಗೆ ಇದ್ದ ಕಾಳಜಿಯೂ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಪಾಪ ನಿವೇದನೆಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿತ್ತು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನವನ್ನು ಅದು ನೋಡುವಾಗ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ನೀತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕೀಯವು ತನ್ನನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪೋಲಿಸ್ ಅಥವಾ ರಕ್ಷಣಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲಸ ಅಥವಾ ಕಾರ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನದೇ ಆದ ನಿಯಮವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇದೇ ರಾಜಕೀಯ. ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುವುದೂ ಕೂಡಾ ಇದರ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯದ ನೆರಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಖಾಸಗಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಸಮಾಜದ ಏಳಿಗೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ತನ್ನದೇ ಆದ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಧುನಿಕವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸರಕಾರವು ನೇರ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅದು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ತನ್ನದೇ ಆದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ. ಅದು ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲೆಯೂ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬ,

ಆರೋಗ್ಯ, ಔಷಧಿಗಳು, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಶಿಕ್ಷಣ, ಉದ್ಯೋಗ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಸರಕಾರವೇ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಆಧುನಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ.

ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎರಡು ಮನಸ್ಸು ಇದೆ. ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಅದು ವ್ಯಕ್ತೀಕರಣವನ್ನು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಒಕ್ಕೂಟವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳು ಆಧುನಿಕವಾದ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ, ನೈತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ತಾತ್ವಿಕ ಆಯ್ಕೆಗಳು ವಿವಿಧವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಈಗ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಒತ್ತು ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅಧಿಕಾರ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅಧಿಕಾರವು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿದೆ? ಹೇಗೆ ಬಂದಿದೆ? ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ನಾವು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ಸಂಬಂಧದ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರವು ವಿನಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವಗತ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರೇತರ ವರ್ಗದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅದು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅಧಿಕಾರವು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಸಹಜ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದು ಕೆಲವು ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಂದು ಚಿತ್ರವನ್ನು ನೆನಪಿಸಬಹುದು. ಕೆಲವು ಈಗಾಗಲೇ ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಮರುಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಅದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನರ್ಸುಗಳು. ಯರೋಪಿಯನ್ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧಿಗಳು ಜೈಲಿನಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತು ಬದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅಧಿಕಾರವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನೇಕ ಅಧಿಕಾರಗಳು ಒಬ್ಬರು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ಚಲಾಯಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಫ್ರಾನ್ಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಉಂಟಾಯಿತು. ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗವು ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ಪರಂಪರೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆಯು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಚಲಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಯಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯ, ಕಾರಣ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವ ವಾದವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಸಮೂಹವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಇದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಆದವು ಆದರೆ ಕುಟುಂಬದ ಅಧಿಕಾರವೂ ಸರಕಾರದ ಅಧಿಕಾರವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಭಿನ್ನವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಗುಲಾಮನಿಗೆ ಯಾವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ.

ಡಿಸ್ಕಾರ್ಟೆಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ : ಗುಲಾಮರು ಯಾಕೆ ಹೀಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವು ಇದೆ ಎಂದು ನಮಗೆ ಭಾಸವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಭ್ರಮೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ: ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಹಜವಾದ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಹಜತೆಯನ್ನು ಅದು ಅಸಹಜ ಮಾಡುತ್ತದೆ, ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಖುಶಿಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸುಖ. ಅದು ಪಾಪವೇ ಆದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂತೋಷವು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗವೂ ಹೌದು, ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೀತಿವಾದಿಗಳು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನೀತಿಯನ್ನು ನಾವು ತಪ್ಪಿದೆವು ಎಂದಾದರೆ ನಾವು ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಸ್ವರ್ಗವು ಸಿಗಬೇಕೆಂದಾದರೆ ನಾವು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ತ ಮೇಲಿನ ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಆಮಿಶ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಜೀವನವು ಇರುವುದಾದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ? ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ ಸಾಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೂ ಜೀವನವು ಇದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಸುಖವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಬ್ಬರೂ ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ನರಳುವಂತೆ ಯಾಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಮಾರ್ಕೂಸ್ ಹೇಳಿದ ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ: ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಇದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಬದಲಿಸದೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕನಸು ಕಾಣುವುದು ಹೇಗೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಾವು ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ.

ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಆಂಗಿಕ ಅಧಿಕಾರಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಆಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಸಂವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯ ಮೂಲಕವೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ಅಂಶ. ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯಾಂಗವು ಕೂಡಾ ಮತ್ತೊಂದು ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಸಂವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಮತ್ತು ಉಳಿದದ್ದು ಅನಂತರದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕೇಂದ್ರ ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಾಂಗದ ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಜನರ ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಇವೆ. ಸರ್ವೋಚ್ಚ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಅವನದೇ ಹಕ್ಕುಗಳು ಮತ್ತು ಕರ್ತವ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ನೆಲೆಯೂ ಆಗಿದೆ.

ಅಂದರೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಆಂಗಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಆಂಟನಿಯೋ ನೆಗ್ರಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮಗೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೇಳುವುದು ಅನುಷಂಗಿಕವಾದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ನಮಗೆ ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯವಾದ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವು ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ನಮಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣವನ್ನು ಅದು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಇದ್ದ ಹಳೆಯ ಅಧಿಕಾರಗಳು ಹೊಸ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವರ್ಗಾಂತರವನ್ನು ನಾವು ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸಂವಿಧಾನ ದತ್ತವಾದ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯ ಸೂಚಿಯು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಜನರು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಜನರಿಗೆ ಒಂದು ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಇದೆ ಎಂದು ಇದು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶ. ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಶಕ್ತಿಯೆನ್ನುವುದು ಇದರ ಒಂದು ಅಂಶವಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಇದು ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಂವಿಧಾನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ಆನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಗುಣಗಳು ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕು ಅವರು ಹೇಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕೆಲವನ್ನು ಅದು ಸ್ಥಗಿತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅದು ಸಂವೇದನಾರಹಿತವಾದ್ದು ಆಗಿದೆ. ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ಸಮತೋಲನ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅದೃಶ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ನಿಯಂತ್ರಣದ ರೇಖೆಯು ಇದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಇಂಥವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಓದುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕೇವಲ ಕೆಲವೇ ಜನರು ಮಾತ್ರವೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಾರರು. ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರವೇ ಆಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಬರೆದಿರುವ ಪಠ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ತರಗತಿಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸಂವಾದದ ಕ್ರಮ ಅಥವಾ ಸಂಕಥನದ ಕ್ರಮವೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಯೋಚಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ನಮ್ಮ ಬರಹದ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಬರಹವು ನಮ್ಮನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನಾವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಿಗೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇದೆ.ಅದು ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅವಲೋಕನವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಪೂರ್ವ ಸ್ಥಿತಿಯು ಬರಹವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹುಡುಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಪತ್ರವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗಲೂ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅರ್ಧ ವಾಕ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ತುಂಡಾದ ಮಾತುಗಳು ನಮಗೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಬರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ಯೋಚಿಸುವುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ಹೌದು. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಾವು ಬರೆಯಲಾರೆವು. ಬರೆಯುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೂ ಹೌದು. ಮಾತಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಸಹಿಯು ಇಲ್ಲ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಸಹಿಯು ಒಂದು ವಿಧದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಮಾತಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧಾನವು ಬರುತ್ತದೆ. ಬರಹವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಬರಹವು ಮನುಷ್ಯನ ಮನೋಭಾವದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಬರಹವು ಹಾಜರಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಶೂನ್ಯವಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಬಯಕೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನ ಸ್ವಭಾವವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಭಾವವು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಯು ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಸ್ವತಃ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ: ಒಂದು–ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಅದು ಚಲನಶೀಲವಾದ್ದು. ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಥಿರವಾದ್ದು. ಅದನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಹಸಿವೆ, ಕಾಮ, ಆಕ್ರೋಶ ಮುಂತಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಅದು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಭಾವನೆಗಳು ಸಂವಾದಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ಬರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಿರಂತರವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಆಲೋಚನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಆಯಾ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಯಾವಾಗಲೋ ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಿದುಳಿನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ನಮ್ಮ ವರ್ತನೆಯ ಮೇಲೆ ಗಾಢವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು

ಬೀರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಇರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಅಷ್ಟು ಕಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾರೆವು. ಜೈವಿಕ ಅಂಶಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ-ವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೈವಿಕ ಅಂಶ ಮತ್ತು ಮಿದುಳು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಿದುಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಜೈವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ನಮಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮೆದುಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮಿದುಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಎಂದು ಎರಿಕ್‌ಫ್ರಾಂ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಇವುಗಳು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಗುಣಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮಿದುಳು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕಾಸವು ನಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಮಾಡಿತು. ಮಿದುಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಪ್ರಾಣಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದು ವಿಕಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ನಿಲುವೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ವಿಕಾಸವು ಸಹಜವೂ ಹೌದು. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಯಕೆಗಳು ಕೂಡಾ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿವೆ. ಅದು ಅವನಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಯಿತು, ಬಯಕೆಯನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸಲು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಸಿಕೊಂಡ. ಅಗತ್ಯಗಳು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವು. ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಬಯಕೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಗತ್ಯಗಳೇ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ದೇಹದ ಅಗತ್ಯಗಳೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಆಯಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಾವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಎಂದೂ ಕರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ನಿರ್ಧಾರಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳೂ ಅವನನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹದ ನಡುವೆಯೇ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಬರಹಕ್ಕೆ ತಂದೆಯು ಇದ್ದಾನೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವುದು ಇವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಘನ ಗಂಭೀರವಾದ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಬರಹಕ್ಕೆ ಲೇಖಕನ ಸಹಿಯು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಬರುವ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಆಶಯವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ಇದನ್ನು ಗದ್ಯ ಅಥವಾ ಹೇಳಿಕೆ ಎಂದು

ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅಮೂರ್ತ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಷ್ಟಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದನ್ನಾದರೂ ಹೇಳಲು ನಮಗೆ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ಇಂಥದ್ದೇ ಆದ ಒಂದು ಮಾದರಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ರಚನೆಗೆ ಮಾದರಿಯು ಇದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಮಾತಿನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಬರಹದ ಮಾದರಿ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿ ಸೂಚನೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಫುಕೋ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಹೇಗೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಚನಾವಾದ ಮತ್ತು ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ಫುಕೋ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ನಮಗೆ ಅವನು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ. ಅವನು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಆಳದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅಡುಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುವ ರೀತಿಯು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನ ಆಳದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ರಚನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಗವೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಫ್ರೆಂಚ್ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ರಚನಾವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಅದನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡುವಾಗ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. ಸಸೂರ್ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ. ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಚಹರೆ ಎನ್ನುವುದು ಇರುವುದೇ ಅದರ ಭಾಷಿಕವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ವಾದ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚಹರೆಗೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ನಮಗೆ ಅಲ್ಲಿನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಜೇಕೂಸ್ ಲಕಾನ್ ಇನ್ನೊಂದು ವಾದವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಲೋಚನೆಯು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಕನಸು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಭಾಷೆಯ ಆಚೆಗೆ ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವು ಹಾಗೆ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಕಾರಣವೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸುಪ್ತವಾದ ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿ.

ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಒಂದು ಸಮಾಜವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದರೆ ಮೊದಲು ನಾವು ಅದರ ಭಾಷೆಯ ರಚನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತ ಎಂದು ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹನದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಭಾಗ. ಬಾಷೆಯು ನಮಗೆ ಸಂವಹನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಅನೇಕ ವಿನಿಮಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಚಿಹ್ನೆಗಳು ಏನಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಂಕೇತವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯೇತರ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಮನುಷ್ಯರು ಕೆಲವು ಚಿಹ್ನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪಕ್ಷಿಗಳನ್ನು, ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು, ಸಸ್ಯ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಆಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಕೊಡುವುದು ಮತ್ತು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಚಿಹ್ನೆಗಳು ಬರೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಚಿಹ್ನೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸಿರಿಸಂಪಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶಿವನಾಗ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ಸಂಕೇತವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮೂಲಕ ಅನೇಕವು ಸಾಧಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕೆಲವು ಬಯಕೆಯನ್ನು ಇದು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಚಿಹ್ನೆಗೆ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ.

ಘುಕೋ ತಾನು ರಚನೋತ್ತರವಾದವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತಾನು ರಾಚನಿಕ ವಾದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದು ಅನ್ವಯಿಕವಾದ ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನು. ಅವನ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ರಾಚನಿಕವಾದ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾದ ರಚನಾವಾದವನ್ನು ತನ್ನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅವನು ಸಂಕಥನವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ, ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ಶಿಸ್ತು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ರಚನಾವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ನಮಗೆ ಜನಾಂಗವಾದ ಮತ್ತು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನಾವು ಎಲ್ಲಾ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೂ ಅವನು ಚರಿತ್ರೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಘುಕೋ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಹದಿನಾರು ಮತ್ತು ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಮಾಜವು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು ಎಂದು

ಫುಕೋ ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್ ಕೃತಿಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅವನ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವನು ಯಾವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನಿಮಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಮಧ್ಯೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ಸೂಚನೆ ಮತ್ತು ಸೂಚಿತ ಹಾಗೂ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವುದು ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಫುಕೋ ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸೂಚನೆಗಳು ನಮಗೆ ಅವನ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಅದನ್ನು ಅವನು ಒಂದು ಮೌಲ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಫುಕೋ ರಚನೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚರಿತ್ರೆ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯು ಹೇಗೆ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ನಡುವಣ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಭಾಷೆಯು ಮಾನವಿಕಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ನಮಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಾನೆ: ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹೇಗೆ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಹೇಗೆ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಆಧಾರ ಸಹಿತವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದು ರಚನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವು ಹೇಗೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ನಿಯಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.

ಫುಕೋ ಒಬ್ಬ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವ ವಿದ್ವಾಂಸನಲ್ಲ. ಅವನು ವಿವಿಧ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಇದ್ದರೂ ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೆಂದರೆ ಅವನು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಗತ್ಯ. ಅದು ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಅದು ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಒಂದು ಕೊಂಡಿಯಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕವಾದ ಗುಣವು ಇದೆ. ನೀಶೆಯು ಹೇಳಿದ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಭಾಷೆಯು ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಜಗತ್ತನ್ನು

ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸೆರೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯು ನಮ್ಮ ಅಲೋಚನೆಗೆ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದ ರೂಪದ ಮೂಲಕ ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಂಗತಿಯಾದರೆ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಸಂವಾದಿಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾಷೆಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಲೋಕದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ವಿವರಣೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸರಿಯಾದ ಒಂದು ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ, ಜಗತ್ತು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನೀಶೆಯ ನಿಲುವು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ರೂಪಕವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನೀಶೆಯ ಮಾತು. ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭ್ರಮೆ. ಆದರೆ ಅದು ಭ್ರಮೆ ಆದರೆ ಅದು ಭ್ರಮೆ ಎನ್ನಬಹುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ ಅಷ್ಟೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇದು ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು. ನಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಮಾತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಲ್ಲರೆಮೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಫುಕೋ ಭಾಷೆಯ ಕುರಿತು ಯಾವ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಫುಕೋ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರಂತರವಾದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಿರುಕು ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಆತಂಕವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಒಂದು ಅವಕಾಶವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲು ಸರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಖಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ತುಂಬುತ್ತದೆ. ಜೀವನ, ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಥರ ಆಗುತ್ತದೆ. ಎಕ್ಸ್‌ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಒಬ್ಬ ತಜ್ಞನಂತೆ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಫುಕೋ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಬದಲು ಅವನದು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಕ್ರಮ. ಅವನಿಗೆ ಮಾದರಿಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನವು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೂ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ: ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುವುದೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಚರ್ಚೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಪವಿತ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಕೂಡಾ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಮಾತು

ಮತ್ತು ಅದರ ಅವಕಾಶವು ಇಲ್ಲವೋ ಆಗ ನಾವು ಮೌನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ರೂಪವು ಮಾತ್ರವೇ. ಕೆಲವನ್ನು ಸಮಾಜವು ಮಾತಾಡಬಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಮಾತು ಒಂದು ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ.

ಫುಕೋ ಹೇಳುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಬಹುದು. ಹತ್ತೊಂಭತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರ, ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಂಪತ್ತುಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದವು. ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದು ನಿಜ. ಇನ್ನೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲ ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಇಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಂಕೇತ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹಾಗೂ ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸಂಪನ್ಮೂಲವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡದೆ ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಅವರು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದರು. ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಜೀವ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿದರು. ಯಾವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದರ ಆಚೆಗೆ ಇರುವ ಇತಿಹಾಸವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇತಿಹಾಸವು ಇವತ್ತು ಬರೀ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಷಯಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಯಾರಿಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಗಳು ಇವೆ? ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಅದಕ್ಕೆ ಏನು ಮಾನದಂಡವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಅವನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ಕಾರಣ ರಹಿತವಾದ್ದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಕೂಡಾ ಅನೇಕರು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ತಿಳಿದರು. ಯಾವುದು ವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅನೇಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆಯು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಮನುಷ್ಯರು ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅಕಾರಣವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿ ಇದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇರುತ್ತದೆ.

ಫುಕೋ ಸಹಜವಾದ್ದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಮೃಗೀಯತೆಯನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನೂ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಪಾಪ ಎರಡೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಅಪಾಯ ಎಂದು ಅವನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಬಡವರು ಕೂಡಾ ಪಾಪದಿಂದ ಇರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ವೈದ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮುಗಿದ ಅಧ್ಯಾಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ವೈದ್ಯಕೀಯ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವತ್ತೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ವೈದ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ

ರಾಜಕೀಯವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಒಂದು ವೈದ್ಯಕೀಯವಾದ ವಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಔಷಧ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಒಂದು ವಸ್ತು ಎನ್ನುವಂತೆ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಮತ್ತು ಮೃಗಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಮತ್ತು ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಜೀವಾಳ. ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಪ್ರತಿರೋಧವೂ ಹೌದು. ಈ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ತುಂಬಾ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿ ಕೈಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಿಟೀಶರ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಗೆ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ, ಬ್ರಿಟೀಶರು ಕಂದಾಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮಾಡಿದಕ್ಕೂ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಬೆಳೆಯಿರಿ ಎನ್ನುವ ಘೋಷಣೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಇದರ ನಡುವೆ ಕೃಷಿಗೆ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಅಂತರವಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಕಟಣೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೂ ವಸಾಹತು ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯು ಒಂದು ಹೊಸದಾದ ವರ್ಗವನ್ನು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿಚಾರವು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದವು. ಮಧ್ಯಮ ಮತ್ತು ಕೆಳ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಮೇಲೆ ಇದು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನಕಾರರು ಬೆರೆ ಥರ ನೋಡಿದರು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕುವ ಮಾಹಿತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಾತಾಡಲಿಲ್ಲ.

ಯುರೋಪ್ ತಾನು ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅನೇಕ ಭಾರತೀಯರು ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರು, ಇದರಿಂದ ಒಂದು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಬಂದದ್ದು ಸತ್ಯ ಹತ್ತೊಂಭತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಗ್ರೇಟ್ ಯುರೋಪ್ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಿತು. ೧೮೫೨ರ ವರೆಗೆ ಬ್ರಿಟನ್ ತುಂಬಾ ಮಾಮೂಲಿ ಎನ್ನುವ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆ ಅನಂತರ ಅದು ಕಂಡ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ ಆಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ೧೪ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿ ಸಂಘಗಳು ಶುರುವಾದವು. ೧೮– ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆ ಆಯಿತು. ಮಧ್ಯಯುಗದ ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ೧ ವೃತ್ತಿ ಸಂಘಗಳು ೨ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು. ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ನಗರಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ. ಇದೆಲ್ಲದರ ಪರಿಣಾಮವು ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳ ಮೇಲೆ ಆಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಇವುಗಳನ್ನು ಗಮನಹರಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ನಮಗೆ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿರುವ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾವು ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮರೆತು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಹಾಗೆ ಆಗಬಾರದು ಎನ್ನುವುದೇ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು

ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಿರ್ವಚನಗೊಳಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಂವಾದಿಯಾಗಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ನೆನಪುಗಳಿಲ್ಲದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಭಾಷೆ, ಹಳೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳು ನೀರು ಪಾಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಗತಿಪರತೆ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ನಾವು ಹೊಟ್ಟೆಯನ್ನು ಮರೆತಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ದಂತಗೋಪುರದ ಲೇಖಕರು, ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಬೇರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಯೋಚಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಅನೇಕರು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಚಹರೆಯು ಬದಲಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಬದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಹೇಳಿದ್ದು ಹೀಗೆ – ಯಾರೋ ಒಬ್ಬರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸನ್ನಿವೇಶದೊಳಗಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯೊಳಗೆ ಇರುವವರು ಮಾತ್ರವೇ ಅನೇಕವನ್ನು ವಿವರಿಸಬಲ್ಲರು. ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಒಳಗಿನವರು ಮಾತ್ರವೇ ವಿವರಿಸಲು ಶಕ್ತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ನಿಜ. ಸನ್ನಿವೇಶದೊಳಗಿನವರು ಅನೇಕವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದರ ಧ್ವನಿಯು ಬೇರೆ–ಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯ ಫ್ಯಾಂಟಸಿಯಲ್ಲ. ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರಿಗಾಗಿ ಕಟ್ಟಿದ್ದು. ಆದರೆ ಒಂದು ವಿವೇಕವು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಗುಣವೇ ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವುದು. ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಗುಣವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಂಬಿಕೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದೂ ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಗೊಳಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ವಭಾವವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಕೆಲವರನ್ನು ವಸಾಹತುವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಹೇಳುವುದು ಯಾರಿಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅವರು ಮಾತ್ರವೇ ಮನುಷ್ಯರು ಎಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಎನ್ನುವುದನ್ನು

ಹೇಳುವುದೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದೂ ಕೂಡಾ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆತು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈಗ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಾವು ಪರಿಗಣನೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದು ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳು ಅರಾಜಕವಲ್ಲ. ಈ ಎರಡೂ ಸಂಗತಿಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟವೂ ಹೌದು ಮತ್ತು ಇವುಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾನದಂಡವನ್ನಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೂ ನಾವು ಮನಗಾಣಬೇಕು. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಗತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಕೇವಲ ಘಟಕವಲ್ಲ. ಲಿಬರಲ್‌ವಾದಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಅಚಾರಿತ್ರಿಕವಲ್ಲ. ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಇರುವ ನಂಟು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಯಾರದೋ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಾವು ರಾಜಕೀಯವಾದ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಗತಿಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನ್ವಯಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೇವಲ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು– ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅದೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತು ಬರೆದಿರುವುದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಲೇಖನ ಮಾಡಬಹುದು ಎಂಬುದರ ಅರಿವಿದೆ.

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಹಳ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಅರ್ಥಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೇನು ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸ–ಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೇ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಕೂಡಾ ಬದಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿದೆ ಎಂದೂ ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಅಧಿಕಾರ, ಆಸಕ್ತಿ, ಅನನ್ಯತೆ, ರಾಜಕೀಯ ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ಈಗ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ರಾಜಕೀಯವೇ ನಮಗೆ ಬೇಡವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅಂದರೆ ಇಂಥ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುವಾಗ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಹೊಸ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಪಾರಂಪರಿಕ ಎಡ ಚಿಂತನೆಯು ಸಾಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೊಸ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಾವು ಎಡವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಡಪಂಥವೂ ತನ್ನ

ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಸಾರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದ ರಾಜಕಾರಣವು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಪರಿಸರವಾದ, ಮಹಿಳಾವಾದಗಳು ಈಗ ಯಾಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅವುಗಳು ಈಗ ನಮ್ಮ ದಿನ ನಿತ್ಯದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ. ಇವುಗಳ ರಾಜಕೀಯ ನಡೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಈಗ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಶೈಲಿಗಳು ಬದಲಾಗಿದೆ. ಹೊಸ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯಗಳು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ನಮ್ಮ ರುಚಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಮುಕ್ತ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತ ಪ್ರಪಂಚಗಳನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಬೇರೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮುಕ್ತ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತ ಜಗತ್ತಿನ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಕಥನಗಳು ಬೇರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸ್ಥಳಿಯ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿ ಹೊಸ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ನಾವು ಈಗ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಅಧಿಕಾರವೆಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ಈಗ ನಮ್ಮ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಎಡದ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿದೆ? ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಕಥನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ? ನಾವು ಈಗ ಮಾತಾಡಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಇದನ್ನು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಚಿಂತನೆಗಳು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಈಗ ಬಹುತ್ವ, ಅಂತರ, ಬಹು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನೇ ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿಂತಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಂತರ, ಅನನ್ಯತೆ, ಬಹುತ್ವ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಈಗ ಸರಳ ದ್ವಂದ್ವದಂತೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಂತರ, ಅನನ್ಯತೆ, ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಚಹರೆಗಳು, ನಿಯಮಗಳು, ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಬಹಳ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೂ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ವಾದವು ಈ ಪದಗಳನ್ನೇ ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ನೋಡುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಈ ಪದಗಳ ಫ್ಯಾಶನ್ ಮೂಲಕವೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಪದಗಳ ಕುರಿತೇ ನಾವು ಮರು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವರ ಚರಿತ್ರೆಗಳೇ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಹೊಸ ನಿರೂಪಣೆಗಳಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಸತ್ಯ, ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆ, ಅನನ್ಯತೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಪ್ರಗತಿ, ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯೇ ವಿಚಾರವಾದದ ಮೂಲ ತಳಹದಿಯಾಗಿದೆ. ವಿಚಾರವಾದವೆಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ತಪ್ಪು. ವಿಚಾರವಾದವು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ – ಪ್ರಭುತ್ವವು ಒಂದೇ

ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರಭುತ್ವವೇ ಅನೇಕ ಸಂಕಟವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ವಿಚಾರವಾದವು ನಿಂತಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ. ಅದು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ. ವಿಚಾರವಾದವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ನಂಬಿಕೆಯು ಸರಿಯೇ ತಪ್ಪೇ ಎಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸಿತು. ಇಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನವು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಸುಲಭವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಂಬಿಕೆಯು ಸಹಜವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಅದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಕಷ್ಟದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ನಂಬಿಕೆಯು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಅದನ್ನು ಜನರು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಹೆಚ್ಚು ಮಾತಾಡಿದರೆ ಅದು ಜನರ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಅಲುಗಾಡಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಭಾವನೆಗಳು ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದುದಲ್ಲ. ಸಿನಿಮಾ, ಸಂಗೀತ, ಡ್ಯಾನ್ಸ್ ಮತ್ತು ಮೊಬೈಲ್‌ಗಳು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿವೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವಿಚಾರವಾದಕ್ಕೂ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾರನ್ನು ನಾವು ವಿಚಾರ-ವಾದಿಗಳೆಂದು ಕರೆದೆವೋ ಅದು ಒಂದೇ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ವಿಚಾರವಾದಿಗಳು ಒಬ್ಬರಿಂದ ಒಬ್ಬರಿಗೆ ದಾಟಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ನಾಸ್ತಿಕತೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ವಿಚಾರವಾದವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುವ ವಿಚಾರವಾದವು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವೆಂದು ಮನಗಾಣಬೇಕು. ಮತ್ತೆ ವಿಚಾರವಾದವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಬೇಕು- ವಿಚಾರವಾದವು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸ್ಥಗಿತವಲ್ಲ. ವಿಚಾರವಾದ ಅನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೂ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಕೂಡಾ ಇದೆ. ವಿಚಾರವಾದವು ಕಾಲಾತೀತ, ಮಾನವಾತೀತವಾದವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ಆದರ್ಶವೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ವಿಚಾರವಾದವು ಕಲ್ಪಿತವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಎಂದು ವಿವರಿಸುವುದೂ ಕಷ್ಟ. ವಿಚಾರವಾದವನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ನೊಸ್ತಾಲ್ಜಿಯಾದಿಂದ ಬಳಲುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿಚಾರವಾದವು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿತು.

ಕೆಲವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸತ್ಯಗಳ ಲೇಖಕನ ಹಕ್ಕು ಸ್ವಾಮ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅಷ್ಟೊಂದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಲೇಖಕನಿಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ವಿಚಾರವಾದದ ತಳಹದಿ ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ವಿಚಾರವಾದ ಬೇರೆ, ಸತ್ಯ ಬೇರೆ, ಕಾವ್ಯವು ಬೇರೆ ಎಂದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈಗ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೂ ನಾವು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಓಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಈಗ ಜಾಹಿರಾತಿನಂತೆ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬಂಡವಾಳವಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಎಷ್ಟು ಶಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಬರಹವು ಕೂಡಾ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸೋಂಕಿನಿಂದ ಅನುಕರಣೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ

ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಕೂಡಾ ಪವಿತ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾರೆವು. ಅದು ಸಹಜ ಕೂಡಾ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಯೋಗವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು – ಪವಿತ್ರವಾದ ಭಾಷೆ, ಪವಿತ್ರವಾದ ಸಂಕೇತ, ಪವಿತ್ರವಾದ ಸ್ವ ಅನನ್ಯತೆ ಇವುಗಳ ಸೂಚನೆಗಳು ಬದಲಾದವು ಮತ್ತು ಇದರಿಂದ ಬೇರೊಂದು ಮೈತ್ರಿಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅರ್ಥದ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯು ಈಗ ಬಂದಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ನಾವು ಈಗ ಉದ್ವೇಗ ರಹಿತರಾಗಿ ಇಲ್ಲ. ಆ ವಾತಾವರಣವೇ ಇಲ್ಲ. ಈಗ ಕಡಿಮೆ ಆದಾಯ ಹೆಚ್ಚು ಸುಖವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಜಾಗತೀಕರಣವು ಸ್ಥಳಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹಂಗಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಈಗ ಸತ್ವವನ್ನು ನೆಗೆಟಿವ್ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ರೈತ ಕೇಂದ್ರಿತವಲ್ಲ.

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನೋಡಿ: ಅದರ ಚರ್ಚೆ ಶುರುವಾಗುವುದು ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ. ಆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಬರಹಗಳಲ್ಲಾಗಲೀ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬರಹಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಓದುತ್ತಿರುವ ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಲೇಖಕನನ್ನು ಸಂತನಂತೆ, ಋಷಿಯಂತೆ ನೋಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಕೃತಿಕಾರನೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅವನು ಲೇಖಕನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದರೆ ಅವನು ಹಾಗೆ ಆಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥ. ಅವನೂ ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಹೊರತಾದವನು ಅಲ್ಲ. ಅವನು ಹಾಗೆ ತನ್ನ ಕಾಲದ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದ್ದಾಗಲೂ ನಾವು ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಗಮನಹರಿಸಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನೇ ಲೇಖಕನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಯಾಕೆ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ? ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಲೇಖಕನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ಯಾಕೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ? ಒಬ್ಬನೇ ಲೇಖಕನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶೈಲಿ ಯಾಕೆ ಬರುತ್ತದೆ?

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಲೇಖಕನನ್ನೂ ನಾವು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕು? ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಲೇಖಕನ ಬರವಣಿಗೆಯು ಶುದ್ಧವಾಗಿ, ಪವಿತ್ರವಾಗಿ ಓದುಗರಿಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಲೇಖಕನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಕೃತಿಯಿಂದ ಹೊರಗಡೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಲೇಖಕನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಏನು ಕಟ್ಟಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ತಪ್ಪಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದು ಮತ್ತು ಲೇಖಕನ ಸಮಗ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷೀಭೂತವಾಗಿ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನು ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕು? ಹಾಗೆಯೇ ಕೃತಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ನಾವು ಆ ಮುಖಾಂತರ ಲೇಖಕನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹೇರುತ್ತವೆಯೇ? ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನ ವಿಚಾರ ಪ್ರಣಾಲಿ ಎಂದರೆ ಇಷ್ಟೇ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಅರ್ಥಹೀನವಲ್ಲವೆ? ವಿಚಾರ ಪ್ರಣಾಳಿಗೂ ಸಮಗ್ರತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನನ್ನು ಹೊಗಳುವುದಾಗಲಿ, ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಲೇಖಕನನ್ನು ದಾರ್ಶನಿಕನೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದಾಗಲೀ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲೇಖಕನನ್ನು ಆದರ್ಶೀಕೃತ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಒಂದು ಹುನ್ನಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೇ. ಲೇಖಕನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಬರಹಗಾರ ಮತ್ತು ಬರಹಗಳ ಸಂಬಂಧ ಸರಳವಾದುದಲ್ಲ, ಬರವಣಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಲೇಖಕನ ಅಂತಃಕರಣದ ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಲೇಖಕನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಿದೆ. ಅವನು ಬರೆದ ಸಾಹಿತ್ಯವಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಇದೆ. ಅವನ ಬರಹಗಳ ಹಿಂದೆ ಅನೇಕ ಒತ್ತಡವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಲೇಖಕನು ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದರೆ ಅವನಿಗೂ ಬರಹಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಕೇವಲ ಭೌತಿಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಬರೆಯುವುದೆಂದರೆ ಅದು ಅವನ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಹೌದು. ಕೃತಿಯೊಂದರ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಕೃತಿಕಾರ ಮತ್ತು ಕೃತಿ. ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಗಲಾಟೆ, ಸಪ್ಪಳಗಳು ಕವಿತೆಯು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಕೃತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಲೋಚನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಲು ಇರುವ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮ ಮಾತ್ರ. ಅದು ಅವನ ಅಲೋಚನೆಯ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾಗಿರ ಬಹುದು, ಅಥವಾ ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಒಂದು ರೂಪವೂ ಹೌದು. ಅದು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಅದು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆನ್ನುವುದು ಸಂಕೀರ್ಣ ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸರಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಂಕೀರ್ಣ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಬರಹಗಳು ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಅಂತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಬರಹ ಓದಿಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಇರುವ ಪೂರ್ವಗ್ರಹ ಅಷ್ಟೆ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತು. ಅದು ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಬದಲಾವಣೆಯು ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ವಿವರಿಸಬಹುದು–ಅದು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿದಾಗ ಉಂಟಾದ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾತ್ರ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನಂತರ ಬಂದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬದಲಿಸಿತು ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಲೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ತಂದಿರುವುದಂತೂ ನಿಜ. ಅದು ಆಗ ಪ್ರಗತಿಪರವೆಂದು ಅನಿಸಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು – ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಆಗ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಬದಲಾವಣೆಯೆಂದು ಅನಿಸಿತು ಮತ್ತು ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಗೀತ, ಚಿತ್ರಕಲೆ ಮುಂತಾದವುಗಳತ್ತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ಗಮನವನ್ನು ನೀಡಿತು. ಇದನ್ನು ಅನಂತರ ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಕಲೆಯು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ವಿಧಾನವು ಬೇರೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಲೆಯು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ನಿಂತಿತ್ತು. ಅದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಜರ್ಮನಿಯ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ಮುಖವಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಆದರೆ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುವುದು ಸುಲಭ ಸಾಧ್ಯವೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ-ಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಸರಳವಾದ ಖಾಸಗಿತನದ ನಿಲುವು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಅನೇಕರು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದವನ್ನು ಕೆಲವರು ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ವಾದ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿ ನೋಡುವವರು ಬಹಳ ಜನವಿದ್ದಾರೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಲು ನಮಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಅರಿವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕ್ರೋಢಿಕೃತವಾದ ರೂಪ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನೋಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಸೀದಾ ಸಾದಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ರೂಪವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ತನ್ನತನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಸಮಸ್ಯೆಯಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಆಗಬಹುದು. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವಾಗಲೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬೂರ್ಜ್ವಾಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿತು. ಒಮ್ಮೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಾಗರಿಕರ ಸಿವಿಲ್ ವಾರ್ ಎಂದು ಕರೆದರು. ಅದರ ನಿಜವಾದ ಅಂಶವು ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಅನ್ನುವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಯುದ್ಧವಾಗಿತ್ತೇ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಿಜವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯು ಬೇರೆಯೇ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಸರಳಗೊಳಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಅನ್ನುವುದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಿಡಿದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದು ಕಪ್ಪು ಮತ್ತು ಬಿಳುಪು ಎಂದು ಕರೆಯವಂತಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಗಣಿಸಿದ ಕಲಾವಿದರು ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೇ ಬಿಂಬಿಸಿದರು. ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡದ್ದರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಅವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವರ್ಗದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪವು ಆಯಿತು. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವರು ಯಾಕೆ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಕರೆದರು ಎಂದರೆ ಅದರ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅವರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರೂಪಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾದಾಗ ಉಳಿದ ವಿಷಯಗಳು ಗೌಣವಾಗಿತ್ತು.

ವಾಸ್ತವವಾದವು ನವ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಕರೆದುದು ೧೯೧೦ರ ಅನಂತರವೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕಾದ

ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನಂತರ ಚಿತ್ರ ಕಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಚಿತ್ರಕ್ಕೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವು ಕಲ್ಪಿತವಾಯಿತು. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಾದವನ್ನು ಕುರಿತು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕು– ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ಹಿಂಸೆಯ ವಿರೋಧಿ ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ನೆರಳು ಮಾತ್ರ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜರ್ಮನಿಯ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡೇ ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಅದು ಬೂರ್ಜ್ವಾ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಸಣ್ಣದಾದ ಸತ್ಯ. ಅಂದರೆ ಅದು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಆಗ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸತ್ಯವೊಂದರ ನಿಜವಾದ ರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅವನತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವು ಬಂತು. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ? ನಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಪರಿಗಣಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸದೆ ನಾವು ಸುಲಭ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಬಾರದು ಎಂದು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿತ್ತು. "ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಅವನತಿಗಳ ನಡುವೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ" ಎಂದು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಶಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜೀವನದ ಸಮಗ್ರವಾದ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದ ನಿಜವಾದ ಬಿಂಬವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲು ಅಶಕ್ತವಾಯಿತು. ಒಂದು ವರ್ಗದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿತು. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ವಿಫಲವಾಯಿತು. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಜವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ವಿವರಿಸಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ನಿಜ–ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜನರು, ರೈತರು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಬಂಡವಾಳವಾದಕ್ಕೆ ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ನಿಜವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಆಲೋಚನೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಲೋಚನೆ ಹಾಗೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಂಡವಾಳವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಘಟಕವೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಏನಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ವಸ್ತು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಎಂದು

ಅದು ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿಜವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಒಂದು ಘಳಿಗೆಯ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಲೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಅನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಯೂ ಹೌದು. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕು ಯಾವುದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದ ತನ್ನ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಶುದ್ಧ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಲುವು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಅನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ನಿಲುವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಸಂವೇದನೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ನಿಲುವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಸೃಜನಶೀಲತೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಬ್ಬನ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಗತವಾದ ನಿಲುವು ಮಾತ್ರವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕರು ನಂಬಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಕಲೆಯ ನಿಜವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದು ವರ್ಗದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಮಾತ್ರ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿಗಳು ಮಾಡಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುವಾಗ ನಾವು ವಿಮರ್ಶಕರಿಂದ ಯಾವುದನ್ನೂ ಕಲಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದಿಗಳು ಹೇಳಿದರು. ಆದರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮನಗಾಣಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಹೇಳಿದರು. ಕಲಾತ್ಮಕತೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಸಂವಾದಿ ವಿಷಯ. ಅದು ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲಾತ್ಮಕ ದ್ವಂದ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕನ್ನಿಂಗ್ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎಂದು ಲೆನಿನ್ ಹೇಳಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ನ್ಯಾಚುರಲಿಸಂ ಮತ್ತು ಅದರ ಪೋಟೊಗ್ರಾಫಿಕ್ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ನಿರಾಕರಿಸಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ನ್ಯಾಚುರಲಿಸಂ ಬಾಹ್ಯದ ಅನುಭವವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸಿತು ಹಾಗೂ ಇದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಆಶಯ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಕತೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಆಶಯ ಎನ್ನುವುದೇ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಾರ್ಗ ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ. ಅದು ಸೋತಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲಿಯೇ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿದೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದದ ನಡುವೆ ಇದೆ. ಅದು ವಾಸ್ತವತೆಯ ವಿರೋಧಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವೂ ಇತ್ತು. ಅದು ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕೂಡಾ ಸೂಚಿಸಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನು ಅದು ಬದಲಿಸಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದ ತನ್ನದೇ ಆದ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ತನ್ನದೇ ಆದ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನೀಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತು ಇಲ್ಲ. ಕಲೆಯೊಂದೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಮಾರ್ಗವೂ ಹೌದು ಎಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ಹೇಳಿತು. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ವಿನಾಕಾರಣ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನೋಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಸ್ವಂತದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ನಿಜವಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು ಅನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸಮಂಜಸವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಕಲಾವಿದರು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಸೊತ್ತು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಅವರಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ಕಷ್ಟ ಮತ್ತು ಸುಖಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಯೋಗಶೀಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಹೇಳಿದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾತು ಎಂದರೆ ಪ್ರಯೋಗ ಎನ್ನುವುದು ಕಲಾವಿದರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ಕಲಾವಿದರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯಿತು. ಆದರೆ ಅದು ಫ್ಯಾಸಿಸಂನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕಲೆಯನ್ನು ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಪರಿಗಣಿಸುವುದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿಗಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವು. ಇದರಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಪವಿತ್ರ ಎಂದೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಹೇಳಿದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿ ಎಂದರೆ ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಇರಬೇಕು ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ನಾವು ಬರಹ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸಬೇಕು. ಪಾರದರ್ಶಕ ಬರಹ ಅಥವಾ ಅಪಾರದರ್ಶಕ ಬರಹವೆನ್ನುವುದು ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಸಾದ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಆದರೆ ಅದುವೇ ಸರ್ವಸ್ವವಲ್ಲ. ಕಲಾಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರಬಹುದು. ಯಾವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾಗಿದೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಕನಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅದು

ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಹಾಜರಾಗಿದೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ವಸ್ತುವಿನ ಭೌತಿಕ ರೂಪವು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಭಿನ್ನವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯ ಉಳಿದುದು ಮಿಥ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಕಲಾಕೃತಿಯು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವುದನ್ನು ಕೃತಿಯು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ನಾವು ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಲು ತೊಡಗುತ್ತೇವೆ. ಅಷ್ಟೆ. ಬರಹವೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕು ಅನ್ನುವುದರ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸೂಚನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕು ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯಬಾರದು ಅನ್ನುವುದು ಲೇಖನಿಗೆ ಬಿಟ್ಟದ್ದು. ಅದನ್ನು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒರಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಚ್ಚಾದ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಒರಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆಧುನಿಕ ಮುದ್ರಣ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಅಕ್ಷರವು ಸಾವಿರಾರು ಪ್ರತಿಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಅನ್ನುವುದು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಬಾರದು ಅನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಬರೆಯುವಾಗ ಕೆಲವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬರಹವನ್ನು ನಾವು ಓದುತ್ತೇವೆ. ನಿಜ. ಆದರೆ ಆ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಯಾವುದು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿತ್ತು ಅನ್ನುವುದು ಬರಹದಿಂದ ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಓದುಗರನ್ನು ಸೆಳೆಯುವುದು ಲೇಖಕರಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು. ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದಂತೆ ಭಾಷೆಯೇ ಸರ್ವಸ್ವ ಅಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯೆಂದರೆ ಅದುವೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಮಾನದಂಡವೆಂದು ನವ್ಯದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಕೊನೆಗೂ ಕೇಳಬೇಕಾಗಿರುವುದೇನೆಂದರೆ, ಯಾವುದನ್ನು ಲೇಖಕ ನಿಜವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ? ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಲೇಖಕನನ್ನು ಬರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ? ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಬ್ಬ ಬರೆದನೆಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬಹಳ ಅವನು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಕೃತಿಕಾರನು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಯ. ಯಾರು ಪ್ರಸಿದ್ಧರು ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧರು ಅನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಇನ್ನಿತರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಪ್ರಸಿದ್ಧರು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಲ್ಲದ ಲೇಖಕರು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಮಾನದಂಡಕ್ಕೂ, ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮವು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವ ಮಿಥ್‌ಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಲೇಖಕರು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ಸತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕೃತಿಕಾರನೆಂದರೆ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವರಣೆ ಮಾತ್ರ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದ್ದು ಯಾರು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ತಾರತಮ್ಯವು ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತಾರತಮ್ಯ-ವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾವತ್ತೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ವರ್ಗ ಸಮಾಜವು ಮಾತ್ರ. ಸಾಹಿತ್ಯ

ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಪಾತ್ರ ಮಾತ್ರ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ತಾರತಮ್ಯವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನ ಮಾತ್ರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ: ಅದು ಒಂದು ವರ್ಗ. ಅದರ ಮಾನದಂಡಗಳು ಭಿನ್ನ, ಯಾರು ಹೆಚ್ಚು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರೆಯುತ್ತಾರೋ ಅವರನ್ನು ನಾವು ಒಳ್ಳೆಯ ಲೇಖಕರು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಬರೆಯುವವರು ಲೇಖಕರು. ಜ್ಞಾನದ ವರ್ಗೀಕರಣ, ರಾಜಕೀಯ ವರ್ಗೀಕರಣ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಒಬ್ಬ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ ಅವನನ್ನು ನಾವು ಲೇಖಕನೆಂದು ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು: ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ನಾವು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ರಸ ಋಷಿ, ವರಕವಿ, ರಾಷ್ಟ್ರ ಕವಿ ಇತ್ಯಾದಿ. ಇವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಇದೂ ಒಂದು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾತ್ರ. ಗಂಟೆಯನ್ನು ನಾವು ಅಡಿಗರ ಜೊತೆಗೆ ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ತೌಲನಿಕತೆಯೇ ಅಸಾಧ್ಯ.

ಒಂದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬಾರದೇ ಇರುವುದನ್ನು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಲೇಖಕ, ಕೃತಿ, ಅದರ ಮೌಲ್ಯ, ಅದರ ಓದುಗರು ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಲು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ನೈಜತಾವಾದವು ಎತ್ತಿಕೊಂಡ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬಹುದು: ಈ ವಾದಗಳು ಕೃತಿಯನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚಿತ್ರಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಏನೆಂದರೆ ಕಲಾವಿದನು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಠನಾಗಿರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಯಾವುದು ಸತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವಂಥ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವತ್ತ ಗಮನವನ್ನು ಹರಿಸುತ್ತದೆ. ಭ್ರಮೆಯ ಯಾವಾಗಲೂ ಸತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಕೃತಿಕಾರನ ನಿಷ್ಠೆಯು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಓದುಗನೂ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮನಗಾಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವುದು ಅಂದರೆ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೋ ಮತ್ತೊಂದೋ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವುದು ಎಂದರೆ ಪಂಚಾಂಗವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ಕೃತಿಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮರಳುವುದು ಎಂದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ತಿರುಗುತ್ತಾ ನೋಡುವುದು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗೂ ಅನುಭವಕ್ಕೂ, ಭಾಷೆಗೂ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪಾತ್ರವಿದೆ. ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆ ಮಾತ್ರ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ.

ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ನಿರೂಪಿಸುವ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಬೆಂಜಮಿನ್ ಹೊರಗಣ ವಸ್ತುವನ್ನು ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಎಂದು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಭಾಷೆಗೂ ಅದರ ಭೌತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಆಲೋಚನೆಗೂ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಅಕ್ಷರಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಬರಹವಾಗಲೀ, ಕೃತಿಯಾಗಲೀ, ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಲೀ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಬರೆಯವುದು ಮತ್ತು ಬರೆಯದಿರುವುದು ಎರಡೂ ಕಷ್ಟವೆಂದು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಕಾಫ್ಕಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಇರುವ ಹಾಗೆ ಬರೆಯದಿರುವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಿದೆ. ಅಕ್ಷರವೇ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಂಕೋಚವೂ ಇರಬಹುದು. ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಅಸಾಧ್ಯವೆನಿಸ-ಬಹುದು. ಬರೆಯದೇ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಬರೆಯಲು ಯಾವಾಗ ಸಾಧ್ಯವೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಆ ಭಾಷೆಯು ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಅದು ಸಾಧ್ಯತೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನಮ್ಮ ಗಮನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯು ನಮಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಯಾರಿಗೆ ಕನ್ನಡವು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವೋ ಅವರಿಗೆ ನಾವು ಬರೆದದ್ದು ಅರ್ಥವಾಗದೇ ಹೋಗಬಹುದು. ಕನ್ನಡವು ಕೆಲವರಿಗೆ ಕೇವಲ ಚಿತ್ರದಂತೆ ಭಾಸವಾಗಬಹುದು. ಎದುರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಇಲ್ಲದೇಹೋದರೆ ಅಥವಾ ನಮಗೆ ಎದುರು ಇರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಂದಿಗೆ ಮಾತಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಹೋದರೆ ಆಗ ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಒಳಗೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಬರೆಯುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದಿರ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನೈತಿಕವಾಗಿ ಸರಿಯಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಯಾಕೆ ವಿಕೃತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಬಚ್ಚಲ ಮನೆಯ ಗೋಡೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಟಾಯ್ಲೆಟ್ ಗೋಡೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವವರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬಹುದು: ಅದು ವಿಕೃತಿಯ ಆನಂದ. ಇವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾನ್ಯತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಬರಹವನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ಅದರ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮಿತಿಗೊಳಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಬರಹವಿರುವುದೇ ಓದುವವರಿಗಾಗಿ. ಅಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಬರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಓದುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಸಂವಾದ. ಅಥವಾ ಮಾತುಕತೆ. ಓದುವವನು ಮೌನದಲ್ಲಿ ಓದುತ್ತಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದೂ ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಓದುವವನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಓದಿಗೆ ಮಗ್ನಗೊಳಿಸ-ಬೇಕು. ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಮೂಗರ ಹೊರತು ಎಲ್ಲರೂ ಮಾತನ್ನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮಾತು ಆಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾರೂ ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಹೋದರೆ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಹೀನವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಮಾತಿಗೆ ವರ್ತಮಾನವೂ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಬರಹವು ಹಾಗಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ

ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಭೂತಗಳಿರುವುದೂ ಸಾಧ್ಯ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಬರೀ ವರ್ತಮಾನವೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಮಾತನಾಡುವ ಶೈಲಿಗೂ ಬರಹದ ಶೈಲಿಗೂ ಅಜಗಜಾಂತರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಬೇರೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾತಿಗೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವ ಪದಗಳೇ ಬೇರೆ. ಅದನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾರೆವು. ಅಂದರೆ ಬರಹದ ಆಯ್ಕೆಯೇ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬರೆದಿದ್ದೇವೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬರಹವೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಮಾತಾಡಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಲ್ಲ. ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಕ್ಷಿ.

ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬರಹವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಕೃತಿಯು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಬರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಮಾತಾಡುವುದು ಸ್ವಭಾವ ಸಂಬಂಧಿಯೂ ಹೌದು. ಮಾತಿಗೆ ಸಭ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಸಭ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ನೀತಿ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಾವು ಇದನ್ನು ಕಾಪಾಡಲೇ ಬೇಕು. ಮಾತನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೀಗೆ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ–ಉನ್ನತ ದರ್ಜೆಯ ಮಾತು, ಅನಾಗರಿಕರ ಮಾತು, ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಾತು ಹೀಗೆ ವರ್ಗೀಕರಿಸುವಾಗ ವರ್ಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಭ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಾಗರಿಕತೆಯ ಲಕ್ಷಣ. ಅದು ಸುಸಂಸ್ಕೃತ–ವಾದುದು. ಸೀಮಾರೇಖೆಯನ್ನು ದಾಟುವವರನ್ನು ಅನಾಗರಿಕರು ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದನ್ನು ನಾವು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹದ ವಿವರವನ್ನು, ಸಂಭೋಗವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಶ್ಲೀಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಶೀಲ ಮತ್ತು ಅಶ್ಲೀಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ.

ಹವ್ಯಾಸಿ ಬರಹಗಾರರು ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮದ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೂ ಅಂಕಣಕಾರನು ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅಂಕಣಕಾರನು ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಹೊರಟರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವು ವಿನಿಮಯದ ತತ್ವವನ್ನು ಅನುಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಂಪರೆಯು ತಾನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ತಲೆಮಾರಿಗೆ ನೀಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ದಾಟಿಸುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆಯೇ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ತಲೆಮಾರಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ನಾವು ಮನಗಾಣಬೇಕು. ಕತೆಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಮಾಮೂಲಿಯೆನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೇಳುವ ಕತೆ ಮತ್ತು ಬರೆದ ಕತೆಯು ಬೇರೆ. ಹೇಳುವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಮೌಖಿಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕತೆಯನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನೇ ವಿನಿಮಯಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಓದುವ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕತೆಗಾರನು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಯಾಕೆ ಹಾಗೆ, ಅದು ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಬರೆದವನು ಎಲ್ಲಿಯೋ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಕತೆಯನ್ನು

ಹೇಳುವುದೂ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ಯಾವಾಗ ಕತೆಯನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಏನೆಂದರೆ ನಾವು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಮಿತಿಯಿದೆ. ಕತೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೇಳಲಾರದ ಸಂಗತಿಗಳು ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ಹೇಳಲಾರದ ಸಂಗತಿಗಳು ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಓದುವುದು ಬರೆಯುವುದು, ಹೇಳುವುದು ಮತ್ತು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಲ್ಲವೂ ಮಾನವೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಕತೆ ಕೇಳುವುದನ್ನು ಅನೇಕರು ಪವಿತ್ರವಾದ ಕೆಲಸವೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದು ನಿಜ. ಅದು ಎಷ್ಟು ಪವಿತ್ರವಾದುದು ಎಂದರೆ ದುಡ್ಡನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಲು, ದುರಿತ ನಿವಾರಣೆಗೆ, ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕತೆಯನ್ನು ಕೇಳುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಪಾರಾಯಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಕತೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬರಹವು ಏರ್ಪಡಿಸುವ ಸಂವಾದವನ್ನು ಲಿಖಿತವಾದ ಸಂವಹನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯವಿರುವ ಹಾಗಯೇ ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯವೂ ಇದೆ. ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳು ಮೂಲತಃ ಸ್ಥಳಿಯತೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಕತೆಗಳು ಮತ್ತೆ ಪರಂಪರೆಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವರ್ತಕಶಾಹಿಯು ಕೂಡಾ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹಬ್ಬಿಸಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಹೋಗುವ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬೆಸ್ತರು ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಕಡಲಿನ ಕಲ್ಪನೆಯು ಇದ್ದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವಾಸಿಗಳ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಯು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕತೆಗಾರನು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕತೆಯನ್ನು ಓದುವುದು ಮೌನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಆಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಆದರೆ ಕತೆಯನ್ನು ಕೇಳುವುದು ಮತ್ತೆ ಮೌನವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲ. ಕತೆಯನ್ನು ಕೇಳುವವನು ಕತೆಯನ್ನು ಕೇಳಿ ಉಲ್ಲಾಸವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿತ್ತದೆ. ಮೌಖಿಕ ಕತೆಗಳಿಗೂ ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಬರಹವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಫ್ಯಾಶನ್ ಕೂಡಾ ಹೌದು.

ಆಕರ

೧. Michel Foucault What is an author? (ಲೇಖನ)

◆

8

ಕಾದಂಬರಿಯ ಕುರಿತು ಕೆ.ವಿ.ಎನ್

ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದುದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅದು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುವುದೇ ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಒಂದು ಜೀವನದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲ ಮರೆಯಬಾರದು. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಭಾವವು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಾದಂಬರಿಯು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಒಂದು ಜೀವನದ ಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅದು ನೋಡುವಾಗ ಲೇಖಕ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯದೇ ಆಯಿತು. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿ–ಯೆನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಿಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಯಿತು. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಲೇಖಕರು ಬರೆಯುವಾಗ ಅನುಸರಿಸುವ ವಿಧಾನವೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಳಗೆ ನಿಂತುಕೊಂಡು ಕಾದಂಬರಿಕಾರನು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಹೊರಟರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬೇರೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಳಗಿನ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಲೇಖಕನು ನಿರೂಪಣೆಗೆ ತೊಡಗಿದರೆ ಆಗ ಅದರ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯು ಸ್ವಗತದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದಿದೆ–ಕಾದಂಬರಿಯು ತನ್ನ ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ

ನಿಲುವುಗಳು ಗತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆದರ್ಶವು ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಮಾತ್ರ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಲೇಖಕನ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಲೇಖಕನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಆದರೆ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದು ತಮಗೆ ಯಾವುದು ಇಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ನಿಲುವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಅವರು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ತಮಗೆ ಯಾವುದು ಇಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಕಾದಂಬರಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ತಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವುದು ಎಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿರುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಳಗೆ ನಿರೂಪಕನು ಭಾಗವಹಿಸಿದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರೂಪಕನೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಆಗ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಲೇಖಕನು ಕಾದಂಬರಿಯ ಹೊರಗೆ ಇದ್ದು ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಹೋಗುತ್ತಾನೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಗೊಂಬೆಯಾಟದ ಥರ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅವನು ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಲೇಖಕನ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಅವನ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಲೇಖನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ಅವನ ಮಾತಿನ ಚಹರೆಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕ್ರಮಗಳು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಅವನ ಮಾತುಗಳು, ಅವನ ನಿಲುವುಗಳು ಮತ್ತು ಅವನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ವಸ್ತು, ಅವನ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಅವನ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಲೇಖಕನ ಧ್ವನಿ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯ ಧ್ವನಿ ಎರಡೂ ಜೊತೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಲೇಖಕನು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ, ಅವನಿಗೆ ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚವು ಸೋಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯೆನ್ನುವುದು ಭೂತಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಮುಂದಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಕಾಲವು ಹೇಳುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿನ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನೇಕ ಸರ್ತಿ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಾಗಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತುವು ಲೇಖಕನ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದಲೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷೆಯೂ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾಯಕನು ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾಯಕನು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುಖೇನ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಸಂಬಂಧವೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರನ ನಿಲುವುಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಯೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕನು ತನ್ನ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ಜೊತೆಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲೇಖಕನ ಯೋಚನೆಯೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಾತ್ರದ ಮೂಲಕವೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಲೇಖಕನು ಸರಿ ಮತ್ತು ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸರಿಯಲ್ಲವೋ ಆಗ ಅದನ್ನು ಅವನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾಯಕನು ಲೇಖಕನೇ ಆದಾಗ ಅವನು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಲೂಬಹುದು. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಒಂದು ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಲೇಖಕನು ಬಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅವನಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣ-ವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದೇ ಆದ ವರ್ತನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಗುಣಧರ್ಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಕಾದಂಬರಿಯ ಸ್ವಗತದ ಶೈಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನಿಯಂತಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಲೇಖಕನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಗತವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡಾ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದರ ನೋಟವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಲೇಖಕನ ಉದ್ದೇಶ, ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಲೇಖಕನು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ, ಯಾವುದನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವದೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಲೇಖನ ನಿಲುವು ಕಾದಂಬಸಿಯ ನಿಲುವಾಗಿಯೂ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಾತ್ರವು ಯಾವ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ನಿಲುವು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ.

ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುವುದು ಯಾವುದನ್ನು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿ-ಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಯಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದು ಅವನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಲೇಖಕನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನಿಲುವು ಅವನ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅವನ ಭಾಷೆ, ಅವನ ನಿರೂಪಣಾ ಕ್ರಮ, ಅವನ ಆಶಯಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಭವ ಎರಡೂ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವಾಗ

ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಇಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ನವ್ಯದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಇದೆ. ಲೇಖಕನ ಆಲೋಚನೆಯು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾವಾದ ಕೂಡಲೇ ಅದನ್ನು ಅವನು ಜೀವನ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರನು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದು ಅವನ ಉದ್ದೇಶಿತ ನಿಲುವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಅವನ ನಿಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರನ ಆಲೋಚನೆಯು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಸಂವಾದವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನ ನಿಲುವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು. ಅದು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಭಾಗವೆಂಬಂತೆ ಓದುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕಾದಂಬರಿಕಾರನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅವನು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದರಿಂದಲೇ ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಯಿತು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವು ಒಂದೇ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಅವನದೇ ಆದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ನಿಯಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವರನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಒಂದು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯು ತನ್ನ ಅವಶ್ಯಕತೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ರಚನೆಯಂತೆಯೂ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜೀವನವೇ ಮೂಲತಃ ಚಲನಶೀಲವಾದುದು. ಅದನ್ನು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಗತಿಶೀಲತೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಇದರ ಅರಿವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ತಾರ್ಕಿಕವೇ ಎಂದರೆ ಶುದ್ಧ ತಾರ್ಕಿಕವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಶಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಅದರಿಂದ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯ ಅರಿವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವುದು ಅಥವಾ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿನ ಲೋಕಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ನಾವು ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ಮನೋರಂಜನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಕಾದಂಬರಿ–

ಯೆನ್ನುವುದೇ ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಭಾಗವಾಗಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಮಾದರಿಯೂ ಹೌದು. ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ರೂಪವೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನಾವು ಓದುವುದು ಅದರ ಕಥನ ಗುಣದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ಅದು ನೀಡುವ ಜೀವನದ ದರ್ಶನವೂ ನಮಗೆ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುವ ಭಾಷೆಯು ಸುಲಭ ಸಂವಹನವೂ ಹೌದು. ಕಾದಂಬರಿಯು ರೂಪಿಸುವ ಸಂಕಥನವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಕಲಾತ್ಮಕ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅವರು ಕಲಾತ್ಮಕತೆ, ಭಾಷೆಯ ಶೈಲಿ, ಭಾಷೆಯ ದಿಕ್ಪಲ್ಲಟ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಅವರು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಮಾತಾಡುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ-ಕಾರರು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅವರಿಗೆ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಮೀಸಲಾದ ಭಾಷೆ ಎನ್ನವುದು ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ವಾಸ್ತವದ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ನಾವು ತಳುಕು ಹಾಕುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ನಿಜವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಲೇಖಕನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯೆನ್ನುವುದು ಅನೇಕರು ತಿಳಿದಂತೆ ಕೇವಲ ಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅದರಾಚೆಗೂ ಅದರ ಕಾರ್ಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಇದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಭಾವನೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ವರ್ಗದ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಸೀಮಿತವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೇಳುವ ಜಗತ್ತು ಒಬ್ಬನ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅದು ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಆಯಾಮಗಳೂ ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಲೇಖಕನ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಅವನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಲೇಖಕ ಉದ್ದೇಶವು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಅವನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನ ಉದ್ದೇಶವೇನು ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ನಾವು ಇದನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಗಮನಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಲೇಖಕನು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನ ಗ್ರಹಿಕೆಯೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಧ್ವನಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಉದ್ದೇಶವು ಜೊತೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅವನ ನಿಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೃತಿಯು ಕೂಡಾ ಭೂತಕಾಲದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುವುದು ಕಳೆದು ಹೋದುದನ್ನು. ಆದರೆ ಅದು ಕಳೆದು ಹೋಗಿದೆ ಆದರೆ ಅದು ಮತ್ತೆ ಮುಂದಿನ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ನೀಡುವುದು ಮುಂದಿನ ಭವಿಷ್ಯದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯು ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಆಯಾಮವು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಥನದ ಶೈಲಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ಭಾಷಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ದಿನನಿತ್ಯದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದೇ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮವು ಇದೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವುಗಳು ಮತ್ತೆ ಏನೋ ಆಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಅದು ಕಾವ್ಯ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಆಕರ್ಷಕ ಪದಗಳ ಗುಚ್ಚವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಲಯದ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ವರ್ತಮಾನದ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಕೊಂಡೇ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯೆನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೂ ಹೇಳಬಹುದು – ಕಾದಂಬರಿಯು ತನ್ನ ಕಥನದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಆಯಾಮಗಳು ಬೇರೆ. ಕತೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದವಂತೂ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅದು ದಿನ ನಿತ್ಯದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮ ಅಥವಾ ಅದರ ಶೈಲಿಯನ್ನು ನಾವು ಉದ್ದೇಶ ರಹಿತವೆಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಭಾಷಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಇರುವುದು ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಶೈಲಿಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡಬಹುದಾದರೂ ಅದು ಕೂಡಾ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ಅದರ ಕಾರಣವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಶೈಲಿಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಕಥನವನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆಯೊಂದಿಗಿನ ಮುಖಾಮುಖಿ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕನು ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಆಂತರಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕಾದಂಬರಿಯು ವಿಶಿಷ್ಟವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಲೇಖಕ ಉದ್ದೇಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷೆಯು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಂತರಿಕ ತರ್ಕಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಅಥವಾ ಅನ್ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಬೇಕೇ ವಿನಃ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಅನೇಕ ಭಾಷಿಕ ಚಹರೆಗಳು ಇವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಅನೇಕತೆ, ಅದರ ಸಂಯೋಜನೆ, ಅದರ ಅನುಕ್ರಮತೆಯೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಬಹುಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಇರುವುದೂ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ಒಳಗಿನ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಿದರೆ ಅದು ರೂಪನಿಷ್ಠರ ನಿಲುವೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಸಂಕರತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಕ್ರಮತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಯೋಜನೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಸಮ್ಮಿಶ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಒಂದು ವಾದವನ್ನು ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಆಂತರಿಕ ಸ್ವರೂಪವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕೃತಿಯ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಅಗತ್ಯವೆಂದೂ, ಅದರ ಮಾತುಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವುದೇ ಅನೇಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು. ಕೇವಲ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಭಾಷಿಕ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಬಳಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯ ಅನೇಕತೆಯು ಕಾದಂಬರಿಯ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕತೆಯ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವುದೇ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಶಯದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ವೈವಿಧ್ಯತೆಯೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವುದಕ್ಕೆ ನಾವು ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷಿಕ ಸಂಕರವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು ಎಂದು ಭಕ್ತಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷೆಯು ಆಗಾಗ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಅದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು ಎಂದು ಅವನು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬಹುಭಾಷೆಯೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದೂ ಅದುವೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಭಾಷೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ರಚಿತವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಕಂಪೋಸ್ ಆಗಿದೆ. ಭಾಷಿಕ ಸಂಕರತೆಯೇ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದು ನಿಜವಾಗಿದೆಯೋ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ಎಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಅದು ಗತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಗತದ ಕುರಿತಾದ ಭ್ರಮೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುವ ಸಂವಾದಗಳನ್ನು ನಾವು ಅನೇಕವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಾವು ಯಾವದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಈ ಕುರಿತು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಯೋಚನೆಯನ್ನು

ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಅಥವಾ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದಿದರೂ ನಾವು ಮೊದಲು ನೋಡುವುದು ಅದರ ಆಶಯವನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಕಲಾಕೃತಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಕಲಾಕೃತಿಯ ರೂಪವೂ ಕೂಡಾ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯಿಂದ ಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಎಂದರೆ ಇದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಾ ಪಂಥಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕಲೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ನಾವು ಕಾದಂಬರಿ–ಯೆಂಬ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಹೋಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಇದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಲು ಹೋಗುವುದೇ ಇಲ್ಲವೋ ಆಗ ಅದರ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯು ಗೌಣವಾಗಿ ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಿಲ್ಪ ಮತ್ತು ಬಂಧದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನಾವು ಓದುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ಮನೋರಂಜನೆಗಾಗಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆಶಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಆಶಯವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಆಶಯ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಯು ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯ ರಚನೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇಡೀ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದು ಕೆಲವು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಜೀವನದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದು. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ.

ರೂಪನಿಷ್ಠರ ಕೆಲವು ವಾದಗಳು ಹೀಗಿವೆ. ಇದನ್ನು ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣಿತ್ತದೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠರ ಪ್ರಕಾರ – ಪದವೆಂದರೆ ಪದ. ಆದರೆ ಪದವೊಂದು ಒಂದು ಪಠ್ಯದ ಒಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣ ಅರ್ಥ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣ ಅರ್ಥವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದು ಪಠ್ಯದೊಳಗೆ ಅದು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ತರ–ತಮ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿಂದ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ – ಕವಿಯು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಜೋಡಿಸುತ್ತವೆನ್ನುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಹಿಗ್ಗುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ಕುಗ್ಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪದಗಳ ಅನುಕ್ರಮ ಸಂಯೋಜನೆಯು (Hirerical structure) ರೂಪನಿಷ್ಠರಿಗೆ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಮಾ ವಾದಿಗಳು – ಒಂದು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಒಂದು ಪ್ರತಿಮೆ ಅದರದೇ ಆದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಮಾವಾದಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ರೂಪನಿಷ್ಠರಿಗೆ ಸಣ್ಣ ಜಗಳ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಜಗಳ ಎದ್ದು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಕೇತವಾದಿಗಳಿಗೆ ಕವಿತೆಯು ನೀಡುವ ಅದರ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎರಡೂ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ರಚನೆಯೊಳಗಿನ ಭಾಷಿಕ ಬದಲಾವಣೆ, ಭಾಷೆಯು ಪಡೆದು ನೂತನ ಅರ್ಥಸಾಧ್ಯತೆ, ಭಾಷೆಯು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ದಿಕ್ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಷ್ಯಾದ ರೂಪನಿಷ್ಠರು (Formalist) ಕೂಡ ಇದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ರಷ್ಯಾದ ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಕೂಡಾ ಭಾಷೆಯ ದುರ್ಬಲತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಭಾಷೆಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಥವಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಈ ಮಾದರಿಯ ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ಮೂಲತತ್ವಗಳನ್ನು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನಗೊಳಿಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದರೇನು? ಎಂದು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಾಷೆಯ ಉಪಯೋಗ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಚರ್ಚೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಟೆರಿಈಗಲ್ಟನ್ Literariness ಎನ್ನುವುದನ್ನು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಎಂದು ಮಾಡಿದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಅಚ್ಚರಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಾಷೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಉಪಯೋಗ ಅನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಟೆರಿಈಗಲ್ಟನ್ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆಯು ನಿಜದ ಹಾಗೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅದು ಚಿತ್ರಿಸಲಾರದು. ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕಲಾವಿದನು ಮಾತ್ರವೇ ತನ್ನ ವರ್ಗವನ್ನು ಮೀರಬಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿ ಚಚೆಯು ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಕಲಾವಿದನ ಕುಟುಂಬದ ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುವುದು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವೂ ಅಲ್ಲ.

ಇನ್ನೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಬಗೆಗೆ ನಾವು ಮನಗಾಣಬಹುದು. ಅದೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮ ಹೊಸದೊಂದು ಕ್ರಮವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಶಿಸ್ತಿನಲ್ಲಿ ಓದುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಓದು ಅನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮ ಅಥವಾ ಅಭ್ಯಾಸ. ಯಾವುದೇ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದೇ ಹೋದರೆ ಅಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಾದ ಓದು ಮಾತ್ರ

ಬರುತ್ತದೆ ಹೊರತು ಬೇರೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾಷೆಯೆಂದರೆ ತಕ್ಷಣವೇ ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗೀಕರಣದಿಂದ ನೋಡುವುದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಾಷೆಯು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲೇಖಕನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಕ್ರಮ ಯಾಕೆಂದರೆ ಉಳಿದವರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಕವಿ ತನ್ನ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ "ಸಂವಹನ" ಅನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವ ಚರ್ಚೆಯೆಂದರೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟ ಬರವಣಿಗೆ ಎನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣ. ಒಳ್ಳೆಯ ಬರವಣಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪದ. ಬರವಣಿಗೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನೂ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಅನ್ನುವುದು ಕೂಡ ಸಂವಾದಿ ಪದವಾಗಿದೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟ ಲೇಖಕ ಎನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಲೇಖಕ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾಗಲಾರ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸುಳ್ಳು. ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಎನ್ನುವುದು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದು ಚಿರ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವುದು, ಎನ್ನುವುದಾಗಲಿ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ', 'ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಾಗಲಿ ತಮ್ಮ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ. ಇದು ನಾವು ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಿಂದ ಪಡೆಯುವ ಸೂಚನೆ ಯಾವುದು ಎಂಬ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಮೌಲ್ಯ ಕೂಡಾ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದದ್ದೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯದಾದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬರೆಯಲಾರ. ವಿಮರ್ಶಕನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾಲದೇಶಾದಿ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯವಾಗುವ ಅಪಾಯವಿರುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಮೌಲ್ಯವೊಂದನ್ನೇ ಓದುಗರಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಓದು ಅನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ. ಒಂದು ಪುಸ್ತಕದ ಸಂವಹನವೆಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಚಲನಶೀಲವಾದುದು.

ಯಾವುದೇ ಲೇಖಕ ತನ್ನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನಾಗಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಭಾವನೆಗಳು; ಅವನು ನಂಬಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅವನ ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ವರ್ಗಾವಣೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ಈಗ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದುದು ಬರಹಗಳನ್ನು ಓದಲು ಅಕ್ಷರಗಳೇ ಮಾಧ್ಯಮವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಓದುಗರನ್ನು ಒಂದು ಕೃತಿಯು ಪವಾಡದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯು ಕೂಡಾ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಬರಿಯ ವಸ್ತುವಿಂದಲೇ ಕೃತಿ ಸಂಪೂರ್ಣ–ವೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಯೊಂದರ ವಸ್ತು ಆಯಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್ಸ್‌ನಂತಹ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಮಾತ್ರವೇ ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡಬಲ್ಲರು ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಲ್ಲರು. ಏಕೆಂದರೆ ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್ಸ್ ಸ್ವತಃ ಮೇಲು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡವನು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನ ಚರ್ಚೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಅವನ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಈ ರೀತಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಭಾಷೆ ಆತನಲ್ಲೂ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಆತನನ್ನೇ ನಂಬಿರುವ ಇತರ ವಿಮರ್ಶಕರ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವಾಗಲೆಲ್ಲಾ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಭಿರುಚಿಗಳಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯೆಂದರೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಭಿರುಚಿಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವಂಥದ್ದು, ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಗವೆಂಬ ಅಂಶವು ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಾಶಾಲಿ ಪ್ರತ್ಯುತ್ಪನ್ನ ಮತಿತ್ವವಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವನಿಗೂ ಪ್ರಮೇಯ (ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆ) ಪ್ರಯೋಗ (ಕೃತಿ) ಪರಿಣಾಮ (ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಓದುವಿಕೆ) ಎಂಬುದಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಶಿಸ್ತಿನ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಗಳನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿ ಕೆಲವನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಗಳೆಂದು ಕೆಲವನ್ನು ಕನಿಷ್ಠ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಗಳೆಂದೂ ಕರೆಯವುದು ಮೂರ್ಖತನದ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಭಾಷೆ ಬೇರೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯು ಬೇರೆಯೆಂಬ ಐ.ಎ.ರಿಚರ್ಡ್ಸ್‌ನವಾದ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ವ್ಯವಸ್ಥಿತಗೊಳಿಸಿ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ, ಒಂದು ರಚನಾಕ್ರಮದ ಒಳಗಡೆಗೆ ನೋಡುವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಕವಿಯು ಕವಿತೆಯ ಮೂಲಕ ಸಂವಹನಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂವಹನದ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಮಗ್ರವಾಗಿದೆಯೆಂದು, ಅದನ್ನು ತುಂಬಾ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದುದು ಎಂಬುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಮನ್ನಣೆಯು ಸಲ್ಲದು. ಒಬ್ಬ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯ ಬರಹ, ಮನಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಬರಹ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ಬರಹಗಳು ಕೂಡಾ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಲೇಖನ ಬರೆಯುವಾಗ ಆರಂಭ, ವಿಷಯ ವಸ್ತು. ಅಂತ್ಯವೆಂಬುದಿರುತ್ತದೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಅಷ್ಟೆ. ಪ್ರಾರಂಭ (ಪೀಠಿಕೆ) ಕತೆಯ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಒಂದು ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತುಕತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಮಾತಾಡುವವನಿಗೆ ಕೇಳುಗರು ಮುಖ್ಯ ಮತ್ತು ಬರಹಗಾರನಿಗೆ ಓದುಗರು ಮುಖ್ಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ಅಥವಾ ಆಲೋಚನೆಗಳ ವಾಹಕವಾಗಿ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಇಲ್ಲದಿರಬಹುದು.

ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಭಾಷೆಯು ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಾಷಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ರಮ ರೂಪನಿಷ್ಠರ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ. ಭಾಷೆಯು ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ

ಯಾವ ಯಾವ ರೀತಿಯ ರಚನಾಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಅವರ ಗುರಿ. ಹೀಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ರೂಪನಿಷ್ಠರಿಗೆ ಕೃತಿಯ ವಸ್ತುವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡ ಕ್ರಮದ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಭಾಷೆಯ ಸಂಯೋಜನೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಭಾಷೆಯ ಸೃಷ್ಟಿ; ಸಂವಹನವು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೃತಿಯೊಂದರ ಹೊಸತನವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುವುದು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಭಾಷೆಯೊಂದು ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷತೆಯಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹಾಗೇ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆ ಅಥವಾ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಭಾಷೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ರೂಪ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೊಡುವವರು ಲೇಖಕರು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಈ ರೀತಿಯ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಭಾಷೆ ಬೇರೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆಯೇ ಬೇರೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಭಾಷೆಗೆ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಗುಣವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವಹನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಕವಿತೆಗಳ ಸಂವಹನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ಒಬ್ಬರು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಹೇಳುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನು ಅಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಸೂತ್ರವಲ್ಲ.

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ದಿಕ್ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವಿದೆ. ಈ ವಾದವು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ವಾಗ್ವಾದವು ಶುರುವಾಗಿರುವುದು – ನಮ್ಮ ಶಾಲೆ ಕಾಲೇಜು ವಾತಾವರಣಗಳಿಂದ. ಹೀಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಿಯುವ ಒಂದು ಮಾದರಿಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವ ದೆಸೆಯಿಂದಾಗಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಬೇರೆ ಭಾಷೆಯಿದೆ. ಅದರ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ರೂಪವು ಬೇರೆ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಒಡಮೂಡಿತು. ಆದರೆ ಭಾಷೆಯ ಕಾರಣವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸುವುದು ಸುಲಭವಾದ ಕೆಲಸವಲ್ಲ.

ಯಾವುದನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾರು ಇದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ನಾವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬದ್ಧರಾಗದೇ ಹೋದವರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ನಿಲುವು ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು

ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಅದು ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಬರೀ ಭೌತಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಭೌತಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಸೀಮಾರೇಖೆಯ ಒಳಗೆ ಕಾಣಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹಾಗೆ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ರೀತಿಯದು. ಆದರೆ ಈ ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ರಚನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಅದು ಭಾವುಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳೇ ಅನೇಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ವಾದ. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೆನ್ನೆಲುಬು ಇಲ್ಲದವರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನುಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದರ ನಡುವೆ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಬಿರುಕನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೋಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಧರ್ಮ, ನಂಬಿಕೆ, ರಾಜಕಾರಣ, ನೀತಿಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅಂದರೆ ಇದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗಲ್ಲ. ಗಣಿತವೂ ವಿಜ್ಞಾನವೇ. ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರವೂ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಬೇರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರ ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸ್ವರೂಪವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಹುಟ್ಟಿದೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಅದು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಹೀಗೆ ರಚನೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಂದ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಯಾವುದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗೆಲಿಲಿಯೋನ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಹೇಗಿದ್ದವು ಎಂದರೆ ಅದರ ಫಲಿತಾಂಶವು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಆಘಾತಕಾರಿಯಾದವು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳಿಂದ ಹೊಂದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ ಹೇಳಿದ್ದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು. ಆದರೆ ಗೆಲಿಲಿಯೋ ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು. ಚಲನೆಯು ಈ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಮಾರ್ಕ್ಸ–ವಾದದಲ್ಲಿ ತತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಜ್ಞಾನ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ ಎರಡೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕ ಬದ್ಧತೆಯು ಇಲ್ಲವಾದವರು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿ ತಮ್ಮ ಅನಿಸಿಕೆಯನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬಡತನವನ್ನು ಅವರು ನೋಡಲು ಹೋಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದು ನಮಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಡತನವನ್ನು ಅವರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಡತನ ಎನ್ನುವುದು ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ

ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ಅವರಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶ್ರೀಮಂತರು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯ ತಾರತಮ್ಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯಿಂದ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾಕಾಗಿ ಅದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಯು ತಪ್ಪಾಗಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಆಯ್ಕೆ, ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ತಳೆಯುವ ನಿಲುವುಗಳು ಕೂಡಾ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಧಾರವೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಮಗೆ ಆಧಾರವೆಂದು ಲೆನಿನ್ ಹೇಳಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಅನೇಕ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಕಲಿತಿದ್ದೇವೆ. ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ತಳಹದಿಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಾವು ಯಾವ ನಿಲುವನ್ನೂ ತಳೆಯಲಾರೆವು. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ರೂಪುಗೊಂಡಂತೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಇದರ ಮೂಲಕ ಕಲಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಹೊರತಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆ. ಅದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಘಟಕವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಬಿಡಿಯಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ, ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೊರತು ಮಾಡಿ ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಂಶಿಕ ಎಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಜರ್ಮನ್ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ತಾಯಿಬೇರು ಎನ್ನುವುದೂ ಇದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹೇಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಹಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಇರುವ ಸಂಗತಿ ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ನಾವು ರೂಪಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಖಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಸೋರೆ ಬುರುಡೆ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತ ಮಾಡು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಬದಲಾಗದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯೆನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಅದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕೂಡಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಲಾಯಿತು. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ನಿಯಮಗಳೇ ಮೌಲ್ಯ ಅಥವಾ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದೂ ಇದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ

ಅದು ನಮ್ಮ ಅರಿಯುವಿಕೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಊಹಾಪೋಹ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಧಾರವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕುರುಡಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಶುದ್ಧ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಅರಾಜಕತೆಯನ್ನು ಕೆಲವರು ಹೆಚ್ಚು ಮಾನವೀಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅವರು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೂಡಾ ಅರಾಜಕವಾದುದು ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಪ್ರಯೋಗದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮೇಯವು ಯಾವುದೇ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಮುಂದುವರಿಯುವುದು ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಂದ. ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮುಂದುವರಿಯುವುದೇ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ. ಆದರೆ ಅತಾತ್ವಿಕರು ಇದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು : ಪ್ರಮೇಯವೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸತರ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವೇ ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವರ ವಾದ. ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬರೀ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ವಾದ. ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ. ನಾವು ಹಳೆಯದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧರಾದರೆ ಹೊಸತು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವು. ಕೊಪರ್ನಿಕಸ್ ಹೊರಟದ್ದು ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಅಲ್ಲ. ಅವನು ಹೊರಟದ್ದರ ಪರಿಣಾಮವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಟೆಲಿಸ್ಕೋಪ್ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಬೇರೆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಆದರೆ ಅದುವೇ ನಮಗೆ ಅಸಂಖ್ಯ ನಕ್ಷತ್ರಗಳನ್ನು ನೋಡಲು ನೆರವಾಯಿತು. ಮನಸ್ಸಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ. ಚಟುವಟಿಕೆಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ. ಪುರಾಣ, ಐತಿಹ್ಯ, ವಿಜ್ಞಾನ, ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಬಿಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಚಹರೆಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮಾನವೀಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಯು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ವಾದ. ಎಲ್ಲಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಮಾನವೀಯ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ವಾದ. ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು

ಮಾನವೀಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ನಿಲುವು ವಿಜ್ಞಾನವು ಹಳೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಹೊಸತನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಿಲ್ಲುವುದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಅನನ್ಯತೆಯಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಜೀವನದ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಹೀಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದು ಫಲಿತವೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಮುಕ್ತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬಹುತ್ವ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನೆರಳು ಇಲ್ಲ. ಜನರು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಅಲ್ಲ. ಐತಿಹ್ಯ, ಧರ್ಮ, ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನೆರವು ಪಡೆದು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಮಕ್ಕಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಭೂಗೋಳ, ಅನಾಟಮಿ, ಜ್ಯೋತಿರ್ವಿಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದವು–ಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಿರ್ಲಿಪ್ತ. ಅವುಗಳು ಯಾವುದೇ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಹಾಗೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳ ಪ್ರಮುಖ ನಿಲುವುಗಳು ಇವು. ಮತ್ತು ಇವುಗಳು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಭ್ರಮೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬರೀ ಊಹಾಪೋಹವಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯದ ಮೇಲೆಯೂ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯೊಂದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅನೇಕರು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕ ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ರಾಚನಿಕ ವಾದದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತು ರಚನೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಉದಾರವಾದಿಗಳು ಚರಿತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಒಳ್ಳೆಯದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಒಳ್ಳೆಯತನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ನೈತಿಕ ತೀರ್ಮಾನವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನೀತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮುಖ ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಂದು ವಿವರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ಆದರ್ಶದ ಮುಖ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಧರ್ಮವು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳು ಇವೆ. ಧರ್ಮವು ಮನುಷ್ಯರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯವೆಂಬ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಪುಣ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಗಮನಾರ್ಹ. ಪಾಪವನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ

ಯಾರೂ ವಿವರಿಸಲೂ ಇಲ್ಲ. ರಾಚನಿಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಸಮಮಗ್ರತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ರಾಚನಿಕವಾದವು ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ರಚನೆ ಮತ್ತು ಆಶಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಚನಿಕ ಸಂವಹನವನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ಬಹಿರ್ಮುಖ ಸಂವಹನ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಸಮಾಜವನ್ನು ಕೂಡಾ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸವನ್ನು ವಿನಾ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಂತೂ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ವರ್ಗೀಕರಣವೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

◆

9

ಕೆಲವು ಭಿನ್ನಮತಗಳು

ಇಲ್ಲಿ ರೂಪನಿಷ್ಠರ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪವನ್ನು ಅತಿಯಾಗಿ ಗಮನಿಸಲು ಹೋದುದು ರೂಪನಿಷ್ಠರು. ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ರೂಪನಿಷ್ಠತೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು ಮತ್ತು ಪೂರ್ವದ ರೂಪನಿಷ್ಠತೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಪಶ್ಚಿಮದ ರೂಪನಿಷ್ಠರ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಆಧುನಿತೆಯ ಒತ್ತಡವಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು. ಸಂಕೇತವಾದವನ್ನು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ತಾಂತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಭಿನ್ನ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಸಂಕೇತವು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದರೆ ಅದರ ಮೌಲ್ಯವೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಸಂಕೇತದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಂಕೇತವೇ ಒಂದು ಕೃತಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಅದು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಒಂದು ಸಂಕೇತವು ಬಂದಿದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಮೌಲ್ಯವೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದನ್ನು ಆದರೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಇರುವುದನ್ನು ಸಂಕೇತವು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರ ವಾದ. ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಕೇತವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ವಯಂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಸಂಕೇತವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ಅದರ ರೂಪದೊಳಗಿನ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು ಎಂದೂ ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು

ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವು. ಸಂಕೇತದ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವು ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅವರಿಗೆ ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಒಂದು ಸಂಕೇತವು ಬಂದರೆ ಅದರ ರೂಪವೇ ಒಂದುವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಂಕೇತದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ರೂಪದೊಳಗೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸಂಕೇತವು ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಬಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಕೇತಗಳಿಗೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಅರ್ಥವು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಯಾವುದೇ ಸಂಕೇತಗಳಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಅರ್ಥಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ರೂಪಿಸುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಕೇತವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮಾನಸಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅರ್ಥದ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸ–ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಕೇತವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪದೊಳಗೆ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಕೇತವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಕಲಾತ್ಮಕ ಎಂದು ವಿವರಿಸುವುದು ಅಸಾದ್ಯವೂ ಹೌದು. ಸಂಕೇತಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಕೊಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ತಳಬುಡವಿಲ್ಲದೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವೂ ಅಲ್ಲ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಜನ ಜೀವನದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಇಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪದವೆನ್ನುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಪದವನ್ನು ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಪದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ರೂಪನಿಷ್ಠರ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಪದವು ಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಅಥವಾ ಪದವು ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಬಾಗುವಿಕೆಯನ್ನು ದಿಕ್ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಹಾಗೆ ಆದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯು ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ದಿಕ್ಪಲ್ಲಟವೇ ನಿಜವಾದ ಕಾವ್ಯವು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂವಹನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯು ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಮಾತಿಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪದವು ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಿನ್ನವಾದ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವು ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪದವನ್ನು ನಾವು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿಶೇಷವಾದ ಪದ ರಚನೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪದವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಪದಗಳಿಗೆ ಒಂದು

ಚಹರೆಯೆನ್ನುವುದೂ ಇದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ರಚನೆಯು ಇದೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಮಾತುಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಮಾತನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥ ಲೋಕವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ ಯಾವುದನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಉಕ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿಲುವು. ಪದಗಳ ಸಹಜವಾದ ಗುಣವನ್ನು ಅತಿರೇಕಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ರೂಪನಿಷ್ಠರ ನಿಲುವಿಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಬೇರೆಯಿದೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಜನರ ಜೀವನದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಪದದ ಜೋಡಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ನಿಲುವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ.

ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ವೈಭವೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಾವ್ಯದ ಲಕ್ಷಣವೇ ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಿನ್ನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರಚನೆ ಮತ್ತು ಆ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಯೋಚಿಸುತ್ತೇವೆಯೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಯಾವುದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಎಷ್ಟು ಗುಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಆಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನೂ ಬರೆಯದೆಯೂ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಭಾಷೆಯನ್ನು ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥದ ರಚನೆಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಹಾಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯದ ರೂಪವೊಂದರಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯು ಭಿನ್ನವಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಹೊಸದಾದ ಪದಲೋಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಮಾತುಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದನ್ನು ನಾವು ಹೊಸದಾದ ಒಳನೋಟವನ್ನು ನೀಡುವ ಪದವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವ ಮಾತನ್ನು ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದರಿಂದ ಅದು ಹೊಸತಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ರೂಪನಿಷ್ಠರ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಬೇರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಬಹಳ ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಅವರು ಒಂದು ಬಲೆಯನ್ನು ನೆಯ್ದು ಮತ್ತೆ ಪದಗಳ ವಿವರಣೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಬಲೆಯು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದಲು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು

ಗ್ರಹಿಸಲು ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ರೂಪನಿಷ್ಠರ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಅವರ ಓದಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ಹಾಗೆ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಭಾಷೆಯ ದಿಕ್ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಬಹಳ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಇದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಮಾತಿನ ಲೋಕ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಬಹಳ ಭಿನ್ನವಾದುದೂ ಹೌದು ಯಾವುದನ್ನು ಅವರು ಭಾಷೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಆಲೋಚನೆಯಿಂದ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಾತುಗಳು ಹೊಸತೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಕಾವ್ಯದ ವಿಶೇಷ ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಆದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಓದನ್ನು ಒಂದು ಸೀಮಿತವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಜೀವನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಗಂಭೀರವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಇದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಜನ್ಯವಾದ ಬೇರೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಇದು ಗಮನಿಸುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಎಲ್ಲರಿಗೆ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಇದರ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ರೂಪನಿಷ್ಠರ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಲಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಗಳು ರಚಿತವಾಗಿವೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಇದನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ರೂಪಕ್ಕೆ ಇರುವ ಭೂತಕಾಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಒಂದು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರದರ್ಶನವೇ ರೂಪನಿಷ್ಠರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಣಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗುರುತಿಸುವುದು ರೂಪನಿಷ್ಠರ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಅವರದೇ ಆದ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದು ರಚಿತವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಗಣಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ.

ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಒಳಗೆಯೇ ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕಲೆಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅವರು ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಮಗ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ರೂಪನಿಷ್ಠತೆ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಒಂದು ಸಮಗ್ರವೆಂದು

ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತುವಿಗೆ ಒಂದು ರೂಪವಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠತೆಯೆಂದರೆ ಬೇರೆ ಯಾವುದರ ಮೇಲೂ ಗಮನವನ್ನು ನೀಡದೇ ಇರುವುದು ಎಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಒಂದು ಸಮಗ್ರತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಅವರು ಹೇಳುವುದು ಕೂಡಾ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಕೊಡಬೇಕಾದಷ್ಟು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅವರು ನೀಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ರೂಪದೊಳಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟು ಸಮಂಜಸವಾದ ನಿಲುವೂ ಅಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೀಗೂ ನೋಡಬಹುದು: ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಜೀವಗಳು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ನಿರ್ವಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ರೂಪವನ್ನು ಅವರು ಒಂದು ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಇತರ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೂ ನಡುವೆ ಒಂದು ಬಿರುಕು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ವಾದ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಅವರಿಗೆ ಅದರ ರೂಪಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಗಳನ್ನು ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಅದು ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕರೆಯಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದರ ಹಿಂದೆ ಬೇರೆ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಯು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಭಾವುಕವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಇವಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ವಿವರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಯಾಕೆ ಹೇಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಕಲಾತ್ಮಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನುಭವವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಗಂಭೀರವಾದುದು ಎಂದು ಕರೆಯಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ. ರೂಪದಿಂದ ಕೃತಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಅಂದರೆ ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೇ ಬೇರೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ರೂಪವೇ ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ರೂಪವು ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ರೂಪದಿಂದ ವಸ್ತುವು ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾರೂ ಒಂದು ರೂಪದೊಳಗೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ತುರುಕುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ರೂಪನಿಷ್ಟರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಅವರು ಅದನ್ನು ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಭೂತಕಾಲವು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಯಾವುದೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವುದು ಎಂದರೆ ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದು ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು

ಅವರು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೂಚಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಾದ ಪರಿಕರವು ಅವರಿಗೆ ದೊರೆಯುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಹಾದಿಯಿಂದ ಎಂದು ಅವರು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ನಿಯಮದ ಒಳಗೆ ಇರುವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರು ಚರ್ಚಿಸಲು ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಹೇಳಿದ ನಿಯಮದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ವಿವರಿಸುವುದು ಅಶಕ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಒಂದು ರಚನೆಯ ಒಳಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಬಂದಿರುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವಾದ ವಿಧಾನವಲ್ಲ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಒಳಗಿನ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೇ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ದಾರಿಯೂ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ರೂಪವೆನ್ನುವುದು ಜೋಡಣೆ ಮತ್ತು ಈ ಜೋಡಣೆಯು ರಚಿತವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ರಾಚನಿಕ ಸಂಯೋಗವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಖಾಲಿಯಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ರೂಪದೊಳಗಿನ ಸಂಗತಿಯು ಸಂಯೋಜಿತವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಆಲೋಚನೆಯಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಆದರೆ ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅನನತ್ಯೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇತರ ಕಲೆಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ರೂಪನಿಷ್ಠರೂ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂದು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿದೆ. ಆಗ ಅದಕ್ಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣವೂ ಇತ್ತು. ಆಗ ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬಳಸತೊಡಗಿತ್ತು. ಅದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಆಗಿನ ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಬಳಸುವುದು ಎಂದರೆ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಇದರಿಂದಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯು ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಆಗ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲೇಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದು ಎಂದರೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ. ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದು ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೇ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ಯಾವುದನ್ನು ಕಲಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾಯಿತೋ ಅದನ್ನು ರಾಚನಿಕವಾಗಿಯೂ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲೇಬೇಕಾಯಿತು. ಜನಪರವಾದ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗಕ್ಕಿಂತ ಕಲಾತ್ಮಕ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ಮಾತಾಡುವ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಇದೇ ವೇಳೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವೂ ಆಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಭಿನ್ನ ಮಾಡುವುದು ಅವರ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮಾತಾಡುವ ಭಾಷೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ

ಒಂದು ರಚನೆಯು ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೇ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅವರು ನೋಡುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವು ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಬಳಸುವ ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಕೇವಲ ತರಗತಿಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಇವೆ. ಅವುಗಳು ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತಿನ ಹಾಗೆಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತರಗತಿಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ತೆಗೆದರೆ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯು ಉಳಿಯವುದೂ ಇಲ್ಲ. ರೂಪನಿಷ್ಠ ನಿಲುವೂ ಈ ಬಗೆಯದು. ರೂಪನಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಅತಿಯಾಗಿ ವಿವರಿಸವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿಲುವು ಇದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಅಗತ್ಯವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಬರೀ ಪದವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಪದಗಳು ಇವೆ. ಮತ್ತು ಆಯಾ ರೂಪದೊಳಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರ ಔಚಿತ್ಯವೇನು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಯಾವುದೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬರೀ ಪದವೊಂದೇ ಹೇಗೆ ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣ ಎನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ನಿಲುವು.

ಪದಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಕೆಲಸವು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ-ವಾಗುವುದು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಹಜವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ವಿಶೇಷವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಅಸಹಜವಾದ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪದಗಳು ಎಂದು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಪದಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಜೋಡಣೆಯು ಒಂದು ನಿಲುವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಅಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ಭಾಷೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಿಂಚುವ ಪದಗಳನ್ನು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ವಿಶೇಷವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಮಿಂಚಲು ಕಾರಣವೇನು? ಅದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ, ವಸ್ತುವೇ, ನಿರೂಪಣೆಯೇ, ಕವಿಯ ಪ್ರತಿಭೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ದೊಡ್ಡದಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದು ತುಂಬಾ ಅವಶ್ಯಕ. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಸಳಕ್ಕನೆ ಮಿಂಚುವ ಪದಗಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ? ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಮಾತುಗಳು ರೂಪನಿಷ್ಠರವುಗಳು. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅದರ ಧ್ವನಿತಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಲು ಯಾವುದೇ ಆಧಾರಗಳು ಇಲ್ಲ. ಕೃತಿಯೊಂದರ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ದಾಖಲಾಗುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ರೂಪನಿಷ್ಠರ ಪ್ರಮುಖವಾದ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆಯು ಸ್ಥಗಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅರ್ಥವು ಋಣ ಅಥವಾ ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಪದವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದರ ಅರ್ಥದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಮಾತಿಗೆ ಒಂದು ತಳಹದಿಯು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದಾದರೆ ಬರಹಕ್ಕೂ ಒಂದು ತಳಹದಿಯು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠರ ಬರಹದ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದು ದಾಖಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವರು ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ ಭಾಷೆಯು ಯಾವಾಗ ದಾಖಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡದೇ ಯಾವುದು ಹೇಗೆ ದಾಖಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವರು ನೋಡಲು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಬೇರೆ ಯಾವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮತ್ತು ಬರಹದ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಮೂಲತಃ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಯಾವಾಗ ನಮ್ಮ ಗದ್ಯದ ಲಯವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಪದ್ಯದ ಲಯವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅದರ ಪ್ರಯೋಗದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ತರುವುದು ನಿಜ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆಯು ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಬಳಸಲು ನಾವು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರುವಾಗ ಬಹಳ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಉಪಯೋಗದ ಭಾಷೆಯೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವಾಗ ವಿಜ್ಞಾನದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾವಾಗ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬಿಟ್ಟ ವಿಷಯ–ವಾಗಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮಟ್ಟದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರಯೋಗದ ಭಾಷೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವೂ ಹೌದು. ಮತ್ತು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಸಂವಹನವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬಯಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಬೇಕು, ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸೂಚನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಒಂದು ಕಾವ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆನ್ನುವುದು ರೂಪನಿಷ್ಠರ ನಿಲುವು. ನಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಮಾತನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಅಂಶವು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಿತ್ಯದ ಮಾತುಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಿತ್ಯದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ನಿತ್ಯದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅದನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗವು ಇರುವುದು ನಿತ್ಯದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ.

ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿಕೊಂಡು ಭಾಷೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಸತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಹಾಗೆ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಕಾವ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂವಾದ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಕಾವ್ಯವು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ರೂಪನಿಷ್ಠರ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಅದೇ ಕಾರಣವು ಮುಖ್ಯವಾಗಬಾರದು.

ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹನವನ್ನು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವೆಂದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮಾತಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಎದುರು ಇರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಬರಹದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಎದುರು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಇದರಿಂದ ಯಾವ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಬೇರೆ. ಬರಹದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಮಾತನ್ನು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟೂ ಸರಳಗೊಳಿಸಿ ಹೇಳುವುದು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ನಾವು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಧ್ವನಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಏರಿಳಿತಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಹೇಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬರೆಯುವಾಗ ನಾವು ಹಾಗೆ ಬರೆಯಲಾರೆವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನೇ ನಾವು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಬಳಸಲಾರೆವು. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಶಕ್ತಿಯೂ ಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ರೂಪನಿಷ್ಠರ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ರಾಜಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವವನ ಮತ್ತು ಕೇಳುವವನ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದುವೇ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿ. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಮಾತು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಹೇಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯೇ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಕರವೂ ಹೌದು. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೊಡುವ ಅನೇಕ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೊಡುವ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಅಂದರೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ತುಂಬಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾತು

ಮತ್ತು ಅದರ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದ ಹಾಗೆಯೇ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಅಷ್ಟೆ. ಮಾತು ಕೂಡಾ ಒಂದು ರೀತಿಯ ರಚನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕಾವ್ಯವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ರಚನೆ. ಅಂದರೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಕಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ನಮಗೆ ಏನು ಅನಿಸಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಯಾವ ಆಶಯವು ಇದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಾವು ಮಾತನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಯನ್ನು, ನಮ್ಮ ಆಸೆಗಳನ್ನು, ನಮ್ಮ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಮಗೆ ಮಾತಿನ ಅಗತ್ಯವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಬಹಳ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ತಕ್ಷಣವೇ ಬರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅಷ್ಟು ಬೇಗ ಬರೆಯಲಾರೆವು. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬರಹದ ಸ್ವರೂಪವು ಮತ್ತೊಂದು. ಬರಹವನ್ನು ನಾವು ತುಂಬಾ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಬರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹವೆರಡೂ ರಚನೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುವಾಗ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಕೇಳುವಿಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಓದುವಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಅಷ್ಟೇ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹವೆರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹವೆರಡನ್ನೂ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳು ರಚಿತಗೊಂಡಿವೆ. ಅಂದರೆ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ ಮತ್ತು ಬರಹವೆರಡೂ ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾತುಗಳೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಬರಹವೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಬರಹಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆದ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬರಹದಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರಹವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಂಬಿದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಂಗತಿಯು ಉಂಟಾಯಿತು. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬರಹದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವೇ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಸೀಮಾರೇಖೆಯೂ ಆಯಿತು. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ರೂಪದೊಳಗೆ ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ರೂಪದೊಳಗೆ ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಉಳಿದುದು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ರೂಪದ ಹೊರಗೆ ಇರುವುದೂ ಕೂಡಾ ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅವರು ಹೇಳುವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಿಜವೆಂದು, ಯಾವುದನ್ನು ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದೂ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ದಾಖಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ನಿಜವಲ್ಲ. ಸತ್ಯವೂ ಅದರ ಹೊರಗೆಯೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂದೂ; ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಉಳಿದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮರೆತಂತೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ : ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಠ್ಯದೊಳಗಣ ಪದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಪದವನ್ನು ಅವರು ಪರಿವರ್ತಿತ ರೂಪದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಹೊರಗಿನ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಬಂದಾಗ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವೂ ವರ್ಗಾವಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ನಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಪದವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಂಯೋಜಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾಗುವುದು ನಿಜ. ಪದಗಳನ್ನು ನಾವು ಜೋಡಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪದಗಳು ರಚಿತವಾದುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಮಡಿಕೆಯೇ ಆಗದ ಪದಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ರೂಪಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಯಾವುದನ್ನು ಕೃತಿಯ ವಸ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ರಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕ್ರಿಯೆ, ಘಟನೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಲೇ ಬಂದಿವೆ. ಜೀವನವು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ, ಧರ್ಮ, ರಾಜಕಾರಣ, ಚರಿತ್ರೆ, ಸಮಾಜ ಹೀಗೆ ಅಸಂಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾರೂ ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಬಂದಿರುವುದು ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದಲೇ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕೃತಿಯ ಆಶಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಇಲ್ಲ. ಕೃತಿಯೊಂದರ ಪರಿಧಿಯು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು ಅದರ ಆಶಯದಿಂದ. ಯಾವ ರೀತಿಯ ಆಶಯವನ್ನು ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆಶಯವೇ ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾರಿಗೆ ಆಗಲೀ ತಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲದೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಲಾರೆವು. ಅದನ್ನು ಹೇಳಲು ನಮಗೆ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಆಶಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ನಾವು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವನ್ನು ನಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸೀಮಾರೇಖೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದೇ ಇದು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಾಗೇ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಬರಹಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಒಳನೋಟಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಾವು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನುಡಿಯುತ್ತೇವೆ. ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುವುದು

ಅಸಾಧ್ಯ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಾತನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಬರಹಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನೇ ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಬೇರೆ, ಬರಹದ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ನೋಡುವುದರಿಂದ ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದು ಹಾಗೆ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಭಿನ್ನಗೊಳಿಸಲು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡಲು ಅವರು ಮಾಡುವ ತಂತ್ರವೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅವರು ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಅವರದೇ ಆದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಕಥನದ ಸಂವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಮಾತ್ರವೇ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಿಧಾನವು ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸಿದರೂ ಅವರು ಯಾವುದನ್ನು ಕಥನದ ವಸ್ತುವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಕಥನ ಪ್ಲಾಟ್ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ನಿಜವಾಗುವುದು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ನಿರೂಪಣೆಯು ಪದಗಳು, ಅದರ ಅರ್ಧವಿರಾಮ, ಅದರ ಚಿಹ್ನೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪದಗಳನ್ನು ಛೇದಗೊಳಿಸಬೇಕು, ಯಾವಾಗ ಪದವನ್ನು ಭಿನ್ನಗೊಳಿಸ-ಬೇಕು, ಯಾವ ಪದವನ್ನು ಹೇಗೆ ಉಚ್ಚರಿಸಬೇಕು, ಎಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪದವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ವ್ಯಾಕರಣ ಶಾಸ್ತ್ರ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅವರು ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ವ್ಯಾಕರಣ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮಾತ್ರವೇ. ಮತ್ತು ಅದುವೇ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ಉಳಿದ ಯಾವ ಅಂಶಗಳೂ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ರೂಪನಿಷ್ಟರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೃತಿಯೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವನ್ನು ಮಾಡಲು ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ರೂಪವೆಂದರೆ ಅದರದೇ ಆದ ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಅದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಂತಿಕೆಯೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಅದರ ಮುಖ್ಯವಾದ ಗುರಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರೂಪಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆಯೂ ನೋಡಬಹುದು– ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿರೂಪಣೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಅದರದೇ ಆದ ಪ್ರಾರಂಭ ಮತ್ತು ಅದರದೇ ಆದ ಅಂತ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಾವು ಕೃತಿಯನ್ನು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡಲು

ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಿರೂಪಣೆಯೆಂದರೆ ಇದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಕೃತಿಯೊಂದರೆ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅದರ ಒಳಗಡೆಗೆ ಹುಡುಕುವುದು ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯೊಂದರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಹುಡುಕುತ್ತಾರೆ. ಕೃತಿಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಅಂಶವನ್ನು ತಾನೇ ನಿರೂಪಿಸುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅದೇ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಅನನ್ಯತೆಯೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣವೆನ್ನುವುದು ಅದರ ನಿಲುವು. ಕೃತಿಗೆ ಇರುವ ಅನನ್ಯತೆಯೆಂದರೆ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ರೂಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮೌನವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರದ ಮೂಲಕವೇ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಕೃತಿಯೊಂದರ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅವರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ನೀಡಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವನ್ನು ನಾವು ರೂಪದ ಮೂಲಕವೇ ನಿಗದಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ.

ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವನ್ನು ನಾವು ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯೊಂದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವೆಂದರೆ ಅದು ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪದ ಮೂಲಕವೇ ಅದನ್ನು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಟ್ಟಿರುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವೇ ಹೊರತು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಮಾತ್ರವೇ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ನೆರವು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯೊಂದರೆ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವೆನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಲಕ್ಷಣವೂ ಹೌದು. ಕೃತಿಯೊಂದು ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಮಡಿ ಎಂದು ಯಾಕೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕೃತಿಯು ವಿಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಭಾಷೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಆಯಾ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಉಪ ಉತ್ಪನ್ನ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಭಾಷಿಕ ದಿಕ್ಪಲ್ಲಟ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮೂಲತಃ ಭಾಷೆ ಸ್ವಾಯತ್ತವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಸ್ವಾಯತ್ತ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಅನಾವಶ್ಯಕವೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ಒಂದಿಲ್ಲ ಒಂದು ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಾವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಬಳಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ಯಾರೂ ತುಂಬಾ ಪವಿತ್ರವಾದುದು ಎಂದು ಬಳಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಳಕೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅವರು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠರು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಕವಿಯು ಪ್ರತಿಭಾವಂತನಾಗಿದ್ದು ಅವನು ಮಾತ್ರವೇ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಹಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ

ಅದು ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಓದುಗರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ರೂಪಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅಕ್ಷರ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದವನು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದಲಾರ. ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯುವವರು ಕೆಲವರು. ಅದನ್ನು ಓದುವರು ಕೂಡಾ ಕೆಲವರು. ಇಡೀ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯವರು ಇದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಅವರು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಗಿಂತ ಲೇಖಕರು ಹೆಚ್ಚು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸುವವರು ಮಾತ್ರವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠರೆಂದೂ ಅವರ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬರಹವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಮತ್ತು ಓದುವವರು ಮತ್ತು ಲೇಖಕರು ಒಂದು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಆವರಣವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮೇಲುನೋಟದ ಸಂಬಂಧವೂ ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಪಾಂಡಿತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಬರಹಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ರೂಪಿಸಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಮಾಜವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಬರಹವು ಮಾತ್ರವೇ ರೂಪಿಸಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಹೇಳಿರುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಾವು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ರೂಪಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದ ವಾದವೆಂದರೆ ರೂಪನಿಷ್ಟತೆ. ಅವರು ಹೇಳಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ರೂಪದ ಮಿತಿಯಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ನೀಡುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ರೂಪನಿಷ್ಠರು ತಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ತಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕೃತಿಯೊಂದರ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರು ಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಅವರು ಗಣಿಸಲು ಹೋಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಬರೀ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಅವರು ನೋಡುವುದು ಕೃತಿಯ ಆಂತರಂಗಿಕ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಬರಹ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬರೆದಿರುವ ಪಠ್ಯ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಗುಣವಿದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅವರು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ನೀಡುವುದು ಎಂದರೆ ಉಳಿದ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಗೌರವವನ್ನು ಕೊಡದಿರುವುದು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥ ಬರುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗುತ್ತದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಕಲಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಶುದ್ಧ ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾದುದೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದೂ ಕೇವಲ ಆಂತರಿಕ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಆದರೆ ಅವರು

ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಬರೆದದ್ದು ಸತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಇದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಬರಹದ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗಳು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆಯೋ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವುದು ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ ಮಾತ್ರವೇ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವೇ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಬರೀ ಆಂತರಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾದರೆ ಉಳಿದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಬರೆದಿರುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು? ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗಿದೆ. ರೂಪವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಇಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ರೂಪಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಗುಣವಿದೆ ಎಂದು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಗುಣವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಕಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೀ ಭಾಷೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಕಲಾತ್ಮಕತೆ ಎಂದರೆ ಬರೀ ಭಾಷೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ರೂಪವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮನುಷ್ಯ ನಿರ್ಮಿತ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ರೂಪವು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವದ ಪ್ರತೀಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ಭೌತಿಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನು ಭಾಷಿಕವಾದ ಕೌಶಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ರೂಪಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಲಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯವೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅನೇಕವಾದ ಆಯಾಮವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮವು ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಕೂಡಾ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಅನುಭವವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ

ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮನೋಲೋಕದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇದೆ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಾಹಕ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುವುದು ನಮ್ಮ ಅಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಕಷ್ಟ ಮತ್ತು ಸುಖಗಳನ್ನು. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯು ಬೇಕೇ ಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜೀವನವೂ ಇದೆ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಇದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೆ, ಜೀವನ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಾವು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಬೇಕೋ ಹಾಗೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಭಾಷೆಯು ಹೇಳುವುದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ. ಜೀವನವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬರೀ ಭಾಷೆಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಕಡಿಮೆ. ನವ್ಯರು ದಿನನಿತ್ಯದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನದ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ರೂಪನಿಷ್ಟರು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡವುದೇ ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡುವುದೇ ರೂಪನಿಷ್ಠರ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಗುರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದನಿಗೆ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಾಂದ್ರವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಬರಹವನ್ನು ಯಾರೂ ಕೇವಲ ಭೌತಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಲೆಯು ನಮ್ಮ ಅಂತರಂಗದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದುವೇ ಸರ್ವಸ್ವ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ಪಾದಕ್ಕೆ ಇದೆ. ಬರೆಯವುದು ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಕೌಶಲವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ಕೌಶಲವನ್ನು ನಾವು ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಯಾರೂ ಹೆಚ್ಚು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅನೇಕರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಸಮತೋಲನದ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಪರಸ್ಪರ ವಿಚ್ಛೇದನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರೂಪ ನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಲು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ

ದೈನಂದಿನ ಕಾರ್ಯಗಳಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ದಿನ ಮಾತಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೇ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಾತು ಬರಹದ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ನಾವು ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಭಾಷೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಮಿತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಯು ಎಲ್ಲಾ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಮತ್ತು ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬಹಳ ಮಿತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಸಂಕಥನಗಳು ವಿನಾ ಕಾರಣ ಬಂದಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಖಾಸಗಿಯಾದ ಅನೇಕ ಬರಹಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಮಿತಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸರಳ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಕೀರ್ಣ. ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಯು ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಕ್ರಮವೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ದಿನ ನಿತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಕೂಡಾ ನಿಜಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದಿನನಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಈ ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಭಿನ್ನವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರೋ ಆಗ ಅದರ ಚೌಕಟ್ಟು ಕೂಡಾ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ರೂಪವನ್ನು ಅವರು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದರು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಅದು ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವರು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಸ್ವಾಯತ್ತವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹನವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಬರಹದ ಮಾತು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ನೇರೆ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೇಳುವ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ದರ್ಶನಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ತತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯಂತೂ ತುಂಬಾ ಉನ್ನತಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅನುಕ್ರಮತೆಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನುಕ್ರಮವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಎನ್ನುವುದು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವು ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಅದರ ಸಮಾಜದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯದೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದು ಹೇಳುವ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸಂಗತಿಯಂತೆಯೂ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ

ವಿಕಾಸದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಕಾಸವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇನೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಒಪ್ಪಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ಲೇಖಕನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಅದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಒಂದು ನಿಲುವು ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಲೇಖಕನನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದ ಯಾವುದೇ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ರೂಪನಿಷ್ಟರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಅವರ ಚರ್ಚೆಗಳು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರದಿಂದಲೇ ಹೊರಡುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಇದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ರೂಪವನ್ನು ಅವರು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣ ವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಚಲನರಹಿತವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅವರು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಅದೂ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಏಕ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನೇ ಲೇಖಕನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ರೂಪನಿಷ್ಠರ ಹತ್ಯಾರವು ಸಾಕಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ನೋಡಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೂ ಹೌದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನ, ಧರ್ಮ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪವೂ ಕೂಡಾ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಕೂಡಾ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೆರಡು ಕೂಡಾ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ಇದನ್ನು ಅಷ್ಟು ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಘಟಕ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ನೆರವು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ರೂಪನಿಷ್ಠರ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಬರೆಯುವುದೂ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತಕ್ಕ ರೂಪಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸುವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಕೊಡುವ ರೂಪಗಳು ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಅಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ

ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬರೀ ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರಿಂದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ನಾವು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಬರೀ ರೂಪಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯವಾಗುವದೂ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ರೂಪವೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕಥನವೇ ಆಗಿದೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಇದೆ. ಬರೆಯುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದು-ಕೊಂಡಿದೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಮನಸ್ಸು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದರದೇ ಆದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ನಡೆಸುವ ಅನೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಅನ್ಯ ವಿಷಯಗಳು ಬಾರದಿರುವ ಶಿಸ್ತು ಎಂದು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕಥನವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಅನನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಬೇರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ರೂಪ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವೂ ಇದೆ. ಆಶಯವೇ ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಗೆ ರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆಶಯವೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕಥನವನ್ನು ತೆರೆಯುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಕ್ರಮವೂ ಪರಸ್ಪರ ಕೊಳುಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಗಮನಿಸುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಾತಿನ ಸಂಕಥನ ಮತ್ತು ಬರಹದ ಸಂಕಥನವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ರೂಪವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ನಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮಾತಿನ ಚಹರೆಗಳು ದೇಹದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಮಾತಾಡುವವನು ಮತ್ತು ಕೇಳುಗನು ಒಂದು ವಲಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೂಡಾ. ಈ ರೂಪಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಒಂದು ಚಹರೆಯು ಇದೆ. ಅದು ಸಮಾಜವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬದಲಾದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಈ ಸಂಗತಿಗಳೇ ನಿಜವಾಗಿ ಬದಲಾದ ಮಾತಿನ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾತಿನ ರೂಪವು ಬದಲಾಗುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಂದ. ಅದನ್ನೇ ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ

ಅನ್ವಯ ಮಾಡಬಹುದು. ಕವಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ನಿಜವಾದ ಕಸುಬುದಾರರು ಎಂದು ರೂಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಕಲಾತ್ಮಕತೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಿಜವಾದು ಉಳಿದ ಯಾವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನಗತ್ಯವೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಧ್ವನಿಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಯೋಜನೆಯೇ ರೂಪವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರು ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಲೆಯನ್ನು ಅವರು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಯೋಜನೆ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ರೂಪಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಯಮವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ರೂಪವನ್ನು ಅವರು ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬರೀ ತಾಂತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಪ್ರಯೋಗ ಬೇರೆ, ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಬೇರೆ ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ರಾಚನಿಕತೆಯು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಲು ಯಾಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ರೂಪಕದಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೇ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದು ಹಾಗೆಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಭೌತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿವರಣೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಕೂಡಾ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳೇ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳು ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಕವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಕಡೆಗೆ ಕೆಲವು ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಪರಿಕರಗಳೂ ಹೌದು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ಒಂದು ಅಂತರ್ಗತ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಇದರಿಂದ ವಾದಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಚಹರೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಕಾಲಾತೀತವಾಗಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ವಿಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತೋ ಆಗ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅದರ ಅರ್ಥ ಹಿಂದೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಇದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಕಾರಣವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾನದಂಡವೂ ಆಯಿತು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೆಟಗರಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದೂ ಕೂಡಾ ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೇ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಯಾವಾಗ ವಿಜ್ಞಾನವು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂತೋ ಆಗ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅವುಗಳ ಗುಣ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಬದಲಾಗಿ ಅದರ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬಂದವು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಿಸ್ತು ಬದಲಾದದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಹೊಸತಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು. ಬಾಹ್ಯದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರ್ದರಿಸುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು

ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯೊಂದಿಗೆ ಕಾಣಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ. ಆಧುನಿಕ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಸಮಾಜವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದುದು ಕೂಡಾ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿಗೂ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜವು ಕಾಣುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜವು ನಿಸರ್ಗದ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಶೀಲನೆಯು ಜೊತೆಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನೇ ನಾವು ಸಂಶೋಧನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಾನದಂಡಗಳೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಶುದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಅನೇಕ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಕೇವಲ ಮಾತನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡೂ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಮೌಖಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಸೂಚಿತವಾದ ವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ.

ಅದನ್ನು ಕೂಡಾ ನಾವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು : ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಅನುಮಾನವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ಭಾವುಕವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದೆವೋ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಚರ್ಚೆಯೆಂದರೆ ಅದು ನಾವು ನಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನೂ ಮಂಡಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ನಡೆಗಳೂ ಕೂಡಾ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೌದು. ಆದರೆ ವಿಷಯವೇನೆಂದರೆ ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಮೌಲ್ಯವಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ. ಇದನ್ನು ನೋಡಿಯೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದು. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಶಯಗಳು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೌಶಲವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅಪಾರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿನಾಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೂ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಕಾಳಜಿಗೂ ಅನೇಕ

ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ದಿನ ನಿತ್ಯದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಜ್ಞಾನ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದುದು. ಆದರೆ ಸಮಸ್ಯೆ ಯಾವುದೆಂದರೆ ನಾವು ಕೆಲವರನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವು ಹೀಗೆ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪನ್ನವನ್ನು ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅವಶ್ಯಕವೂ ಹೌದು. ಅದು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಒಂದು ಸಮಾಜವು ಸತ್ತು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅಪಾರವಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವ ಅಂಶವೂ ಹೌದು. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಕೊಂಡು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಮನುಷ್ಯರೆ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ಪರಿಹಾರವಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗು ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗ, ಜೀವನ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರು ಹೀಗೆ ಇವುಗಳು ಸಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಸಂಗತಿಗಳ ಏಕತೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಒಂದು ರಚನೆ-ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ತಳಹದಿ ರಚನೆಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ತಾತ್ವಿಕ ರಚನೆಗಳು ಕೂಡಾ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಯಾಕೆ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ.

ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹನವನ್ನು ನಾವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರತಿಕಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಒಂದು ಸಂಕಥನವು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ಅತಾತ್ವಿಕ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಲ್ಲಿ ಐಡಿಯಾ ಅನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಐಡಿಯಾ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ – ಯಾವುದಕ್ಕೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ರೂಪೀಕರಣವಾಗುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ತಳಹದಿಯಿಂದ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗದೇ ಹೋಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಅನೇಕರು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ : ಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಕ್ರಮವೆನ್ನುವುದು ಇದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಭೌತಿಕ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಭಿನ್ನವೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಬಹುದು ಇಲ್ಲವೇ ಆಗದೆಯು ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ

ನಾವು ಮಾಡುವ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸಗಳು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿದಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಆಲೋಚನೆಯ ಅನೇಕ ಪರಿಕರಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ಜ್ಞಾನವು ರೂಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಮಾನದಂಡವು ಬೇರೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರವೇ ರೂಢಿಗತಗೊಳಿಸಿದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ರಚನೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಒಂದು ವಿಷಯದ ಮನೋ–ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು : ಅಲೋಚನೆಯು ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ವಾಸ್ತವದ ಜೀವನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಾಸ್ತವವು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ನಂಟು ಇದೆ. ಯಾವಾಗ ವಿಜ್ಞಾನವು ತನ್ನದೇ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂತೋ ಆಗ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಕಾಣಿಸಿತು. ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕೆಟಗರಿಗಳೂ ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಅದರ ಕುರಿತಾದ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಮಾದರಿಗಳಿಗೂ ಭಿನ್ನತೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ರಚನೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಇದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧನಗಳನ್ನೇ ಅನೇಕರು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಾಜರಾತಿಯನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬಾಹ್ಯದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಕೊಂಡಿಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ನೋಡಿ ಎಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಅನ್ವಯಿಕತೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೂ ಹೌದು. ಪರಿಕರವನ್ನು ಅದು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತುವಿನ ಪರಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಹೌದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಜ್ಞಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬಹುದು. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ದಾಂತಗಳಿಗೆ ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ನಡೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಕ್ರಮಗಳೂ ಭಿನ್ನ. ರಾಜಕಾರಣ, ಧರ್ಮ, ನೀತಿ ಮುಂತಾದವುಗಳೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲೂಬಹುದು ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ಇದೆ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮುಂತಾದ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಇರಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲೂಬಹುದು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಸರಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ

ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಇಲ್ಲ. ಅದು ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಮುಖವನ್ನು ನೋಡಿದಂತೆ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಂದು ವರ್ತುಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಅನೇಕ ವರ್ತುಲದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅನೇಕ ಸುರುಳಿಗಳ ಓಯಿಲು ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಅನೇಕ ವರ್ತುಲದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು. ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅನೇಕವು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ದಕ್ಕದೇ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವನ್ನು ಮುಕ್ತವಾದ ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು : ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದು ಅರಿವಿನ ಒಳಗಡೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ದಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ಪಂಚಾಂಗದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಕುನ ಆಧಾರಿತವೂ ಅಲ್ಲ .ಅದನ್ನು ಮುಕ್ತವಾದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೇರವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ದಕ್ಕುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಹೌದು. ಯಾವುದರ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮ ಯೋಚನೆಯ ಉಪ ಉತ್ಪಾದನೆ.

ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವವು ಬೇಡವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನುಭವದ ಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನುವುದು ಹೊರಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಇರುವುದು ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗದ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ. ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಶೂನ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಮಗೆ ದೇವರುಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಧರ್ಮ, ಕಲೆ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಇವುಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದೂ ಹೌದು. ನಾವು ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟು-ಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು ಅನುಭವ. ಆಲೋಚನೆ, ಪರಿಕರ, ಪ್ರಮೇಯ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಶ್ರಮದಿಂದ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಸ್ವಂತ ಎಂದೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು

ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಇರುವ ಪರಿಕರ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಅದರದೇ ಆದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಯಾವುದು ಹೊರಗೆ ಇದೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಂತರಂಗವು ಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಆಂತರಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ತಾತ್ವಿಕವೂ ಹೌದು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಂಶವೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಇಲ್ಲಿದಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇತರ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಬರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಕೆಲಸವನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವು ಯಾಕೆ ಮಾಡಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅನವಶ್ಯಕವಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಾವು ಬಯ್ಯುತ್ತೇವೆ. ಯಾಕೆ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಬಹಳ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯೂ ಹೌದು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ನಾವು ಸರಳೀಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದು ಅತಾತ್ವಿಕವೆಂದು ಹೇಳುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಕೆಲಸವೇ ಬೇರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವೇ ಅನೇಕ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ರೂಢಿಗತ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿಯೇ ಅನೇಕ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೆಲಸ, ಮನಸ್ಸಿನ ಕೆಲಸ, ದೇಹದ ದುಡಿಮೆ, ತಾತ್ವಿಕ ಅಭ್ಯಾಸಗಳು, ತಾಂತ್ರಿಕ ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳು. ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವೇ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಕೆಲಸವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿಗದಿ ಮಾಡಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದೇ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆ ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿಗದಿ ಮಾಡಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಮಹತ್ವದ್ದು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಮಹತ್ವದ್ದು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಆಯಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೌಶಲದ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಬೇರೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಮ್ಮ ಕೆಲಸಗಳು ಒಂದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ದಾಟುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ದಾಟುವುದಕ್ಕೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೂ ಅವುಗಳ ರಚನೆಗೂ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ. ಅವುಗಳ ರಚನೆಯು ಬೇರೆ. ಅನೇಕ ಆರ್ಥಿಕ ರಚನೆಗಳು ರಾಜಕೀಯವಾದ ರಚನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರುವ ಹಾಗೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದಲೇ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತವೆ.

ಆದರೆ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಯಾವುದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ವಿವರಣೆಯೇ ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ನಿಗದಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಅಷ್ಟೇ ಜ್ಞಾನವೂ ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಕೌಶಲಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾನದಂಡಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ನಾವು ಭಾವುಕವಾದ ನೆಲೆಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಬೇನಾಮಿಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಬರೀ ಪ್ರಯೋಗವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ರಚನೆಗಳೂ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅನೇಕರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಪ್ರಮೇಯವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವೇ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಪಡೆಯಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ರಚಿಸಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಾವು ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಕೌಶಲಗಳೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿವೆ. ಅನೇಕ ಕೌಶಲಗಳು ನಿರಂತರ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಯೋಗ ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕೌಶಲ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕೌಶಲಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಅನೇಕ ಕಚ್ಚಾಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗುತ್ತವೆ.

ಜ್ಞಾನದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇತರ ಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅನುಭವವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ವಾಯತ್ತವೂ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನೂ ಇದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ. ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ತಂತ್ರಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಮೆಕಾನಿಸಂನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿವೆ. ಅವುಗಳು ಸರಳವೂ ಅಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ನಿಜ ಜೀವನದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ನಿತ್ಯ ಜೀವನದ ಕೌಶಲವೇ ಬೇರೆ, ಜ್ಞಾನವೇ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ನಿತ್ಯದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಸುಲಭವಾದ ಮಾದರಿಯೂ ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯೋ

ಅದು ಕೂಡಾ ಜೀವನದ ಜೊತೆಗೆ ಹಾಸು ಹೊಕ್ಕಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಅನೇಕ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಎಂದೂ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಿಷಯನಿಷ್ಠತೆ ಮತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಖಾಲಿತನವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮೂಲ ಜ್ಞಾನದ ಪರಿಣಾಮವು ವರ್ತಮಾನದ ಜ್ಞಾನದ ಪರಿಣಾಮದ ನಡುವೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಎಲಿಯಟ್‌ನ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದೇ ಮೂಲತಃ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂತದ್ದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಪಾದಿಸಿ–ಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯೂ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ನಾವು ಪಡೆಯುವ ಉತ್ತರವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗುವ ಉತ್ತರವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತೇವೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಅದರ ಉತ್ತರಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಹರೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ತರವನ್ನು ಒಂದು ನಾವೂ ಬದ್ಧತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯೂ ಇದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರದ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆಯೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನೇಕ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ನಾವು ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಜ್ಞಾನವೇ ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆಯದೇ ಹೋದರೂ ಅದು ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ನಾವು ಜೀವನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ಭತ್ತವನ್ನು ಅಕ್ಕಿ ಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಬೇಯಿಸಿ ಉಣ್ಣುವುದೂ ಜ್ಞಾನವೇ. ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಬೇಯಿಸುವಾಗ ಅದರ ಹದವನ್ನು ಹಿಚುಕಿ ನೋಡುವುದೂ ಜ್ಞಾನವೇ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಈ ಕ್ರಿಯೆಯ ಹಿಂದೆ ಕೇವಲ ಅನುಭವ ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಇವೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು : ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅನ್ನ ಮಾಡುವುದು ಪ್ರಯೋಗ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಬೇಯಿಸಿ ತಿನ್ನಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಜ್ಞಾನ. ಈ ರೀತಿಯ ಅನೇಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ನಮ್ಮ

ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳು, ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಯೋಗಗಳು, ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳು, ತಾಂತ್ರಿಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳು, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಬೇರೆ. ಕೆಲವು ಪ್ರಯೋಗಗಳು ನಮ್ಮ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಅನೇಕ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಒಂದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ರವಾನೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಆಂಶಿಕವಾಗಿ ಸ್ವಾಯತ್ತವೂ ಆಗುತ್ತವೆ.

ಅಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯೂ ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಅಲೋಚನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಬರೀ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನವೇ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಗಳನ್ನು ನಾವು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ತೊಂದರೆ ಎಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅವುಗಳು ಭಾವುಕವಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರದೇ ಹೋಗುವುದು. ಅದು ಭಾವುಕವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವನ್ನು ಸತ್ಯದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಹಾಗೆಯೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಊಹೆಯಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಬರೀ ಪ್ರಯೋಗವೆಂದೂ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವು ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನ. ಅದನ್ನು ತಳಪಾಯವಿಲ್ಲದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದು ದಾಖಲಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇತರ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ರೀತಿಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದು ಯಾರೂ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡದಿರುವ ಪ್ರಯೋಗಾಲಯವೂ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಮೇಯವೂ ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮೇಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗೂ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ, ಅನೇಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕೌಶಲ್ಯಕ್ಕೂ ಇತರ ಕೌಶಲ್ಯಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತೆ ಪುನರು ಸಂಯೋಜನೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಾಗ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು

ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಯೋಜನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಇತರ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗವು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಯೋಗವೆಂದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಕೌಶಲ್ಯಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾತ್ರ. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಶೂನ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳು. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು: ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದು ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು.

ಜ್ಞಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಾದರಿಗಳು ಇವೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಅನೇಕ ಅಭ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆ. ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಮಕಾಲೀನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳೇ ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನವೇ ನಮಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿವೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಅದನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ ಮಾಡುವುದು ಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಉಳುವುದೂ ಜ್ಞಾನ. ಆದರೆ ಅದರ ಉಪಯೋಗವು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಉಳುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಯೋಗ ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದು ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಅನೇಕವನ್ನು ಕಲಿತಿದ್ದೇವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪರಿಣಾಮ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದು ನಿಯಮ ರಹಿತವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅರಾಜಕತಾವಾದಿಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ರೂಪವಿದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು ನಮ್ಮ ಅಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅದು ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ನಾಸ್ತಿತ್ವದ ನಡುವೆಯೇ ಜ್ಞಾನವು ಇರುತ್ತವೆ. ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ಜ್ಞಾನವು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರೆವು. ಅದು ಅಗತ್ಯ. ಸಧ್ಯದ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳು

ಯಾವ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಇವೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಜ್ಞಾನದ ಉಪಕರಣವು ಇಲ್ಲದೆ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬಹಳ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಬರೀ ಪಠ್ಯ ಪುಸ್ತಕಗಳಿಂದ ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದನ್ನೇ ಆಗಲಿ ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯವಿದ್ದುದನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಒಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯೇ ನಮಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ರೂಪವಿದೆ. ಅಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರಭೂತವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಒಂದು ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ನಮಗೆ ಖಚಿತವಾದ ಸ್ಥಾನವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಜ್ಞಾನ ಎರಡೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನವ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯು ಹೇಳುವುದು ಭಿನ್ನವಾದುದನ್ನು. ಅದು ಹೇಳುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿಯಮಗಳು ಬೇರೆ. ಅಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲೋಚನೆಯು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಶಕ್ತಿಯೇ ಭಿನ್ನ. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಶಕ್ತಿಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ವಿನ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳು ಸತ್ಯವನ್ನು ಅವರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಹೇಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಅದರ ಒಳಗಣ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಕಾಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಅವರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಯಾವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಅದರ ಮಾದರಿಗಳು ಮತ್ತು ತರ್ಕಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಬಹುತೇಕ ಓದು ವಿಜ್ಞಾನದ ಕಡೆಗೆ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಸರಳವಾದ ಪ್ರಯಾಣವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಉಪಯೋಗ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎರಡೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಉಪಯೋಗದ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ವಿನಿಮಯದ ಮೌಲ್ಯವೆರಡೂ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಜ್ಞಾನವು ಉತ್ಪಾದಿತವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಮೌಲ್ಯವೆಂದರೆ ಈಗಿನ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಹಣ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಅಮೂರ್ತ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಮೂರ್ತ ಕಾರ್ಮಿಕರ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ. ಮಾರ್ಕ್ಸ ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಬರಹವನ್ನು ಯಾರು ಓದುತ್ತಾರೆ, ಅವರ ನಿಜವಾದ ಶ್ರಮ ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಹೀಗಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಮೂರ್ತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾರು ಓದುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದೇ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನಿಗೆ ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಓದುವುದೂ

ಒಂದು ಶ್ರಮವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಓದುಗನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಲೇಖಕನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಮೂರ್ತ. ಆದರೆ ಲೇಖಕನು ಬರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎರಡೂ ಮೂರ್ತ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮತ್ತು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು–ಬರಹವು ಲೇಖಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಪ್ರಯೋಗದ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲವಾದರೂ ಅದು ಮೂಲತಃ ಅಮೂರ್ತವಾಗಿಯೂ ಉಳಿಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಅಮೂರ್ತವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತುರು ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಯೋಗದ ಗುಣವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅರ್ಥವತ್ತಾದ ಮಾತು ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಗದ ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಣ, ಬಡ್ಡಿ, ಆದಾಯ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಯಾರೂ ಗಮನಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಂತರಿಕ ತರ್ಕವಿರುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಭಾವುಕವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಧರ್ಮವು ಭಾವುಕ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ನಂಬುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಕೆಲವೇ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಭಾವನೆ, ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನಿಜ ಜೀವನ, ನಿಜ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ದರ್ಶನ ರಹಿತವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆದರ್ಶೀಕರಣವೆಂದು ಹೇಳು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಭಾಗಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಉತ್ಪಾದಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು: ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಿದರು. ಇದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಚರ್ಚೆಗಳು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡಿತು. ಅರಿವು ಎನ್ನುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗಳಿಸಿದ ಸನ್ನಿವೇಶವದು. ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಆಗ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಬಂದ ಕಾಲಘಟ್ಟವೂ ಆಗಿದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಆಗ ಒಂದೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವಾಗ ಸಮಾಜವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ನಿಲುವುಗಳೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಕಾಸವನ್ನು ನಾವು ಅತಾತ್ವಿಕ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಯಾರ ಪರ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದ ಬಡ ಜನರು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸುಖವನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ

ಎನ್ನುವುದೂ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಕೆಲವರ ಪರವಾದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ತಕ್ಕಡಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬಡತನಕ್ಕೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕ ಅಗತ್ಯವೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ.. ಅದರ ರೂಪವು ಅಗತ್ಯವಾಗುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ತಾತ್ವಿಕ ಅಗತ್ಯವೆಂದಾಗ ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಯು ವಿನಾ ಕಾರಣ ಜರುಗುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳ ನಿಲುವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡಲು ನಾವು ಅದರ ಭೌತಿಕ ಕಾರಣವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಇಲ್ಲಿಯೇ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದಿದ್ದರೆ ಬರೀ ವಿವರಣೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು. ವಿವರಣೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಯಾವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನವು ಶುದ್ಧ ಆಲೋಚನೆ, ಶುದ್ಧ ಮೌಲ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಅಲೋಚನೆಯು ಮುಖ್ಯ, ಯಾವ ಅಲೋಚನೆಯು ಅಮುಖ್ಯ ಹಾಗೂ ಯಾವುದು ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ಶುದ್ಧತೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ವಿಷಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಬಾರದು. ಮಾರ್ಕ್ಸೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಇದನ್ನು. ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ಅರಿವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳು ಕಣ್ಣಿಗೆ ದಕ್ಕಿದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ದಕ್ಕಿದ್ದು ಮತ್ತು ದಕ್ಕದ್ದು ಎನ್ನುವುದರ ನಡುವೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಆಗ ಅದನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ಒಂದು ಮಾದರಿಯದೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪದವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಸೃಜನಶೀಲತೆಯೆನ್ನುವುದೂ ಮೂಲತಃ ತಾತ್ವಿಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದರೆ ನಾವು ಹೇಗೆ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಸಮಾಜವು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಚಹರೆಗಳು ಇವೆ. ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವೆಂದರೆ ಅದು ಅನೇಕರಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅನೇಕರು ರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ತತ್ವ ರಹಿತವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು

ಅಸಂಗತವಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ಜನರು ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ನಾವು ತತ್ವ ರಹಿತವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೂ ಪ್ರಜ್ಞಾವಲಯಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಅಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಯೋಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲಸವೂ ಇದೆ. ನಿರಚನವಾದವು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ತರ್ಕರಹಿತವಾಗಿ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನೋಡಲು ನಾವು ಬಹಳ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕತೆಯಿಂದಲೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅದರ ಹೊರತಾಗಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಕೇವಲ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಹಿತೆಯೂ ಹೌದು.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಖಚಿತವಾಗದೇ ಹೋದರೆ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಗೆ ಮಿತಿ ಬರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ನಾವು ಅತಾತ್ವಿಕರಾದರೆ ನಮ್ಮ ನಿಲುವು ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಮತ್ತು ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಬಂದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನ ರಚನೆಯು ಹೇಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಯಿತು. ವಿಜ್ಞಾನವೂ ರಚನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೈಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿತು. ಹತ್ತೊಂಭತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬಂದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆ, ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಪರಮಾಣುವಿನ ರಚನೆ ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಈ ಶತಮಾನವು ಎದುರುಹಾಕಿಕೊಂಡಿತು. ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೇಲಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿತು. ಆ ಕಡೆಗೆ ದಾಟಿದರೆ ಶುದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನ, ಈ ಕಡೆಗೆ ದಾಟಿದರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಎತ್ತಿಕೊಂಡರು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಈಗ ಹೊರಟು ಹೋಗಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ಥಳದ ಪ್ರಭೇದವಿಲ್ಲ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಒಂದು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಜಾಗತೀಕರಣವೂ ಇದೇ ರಚನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ತಂದಿತು. ರಾಚನಿಕ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಸಣ್ಣ ಪಟ್ಟದನ್ನು ಹೊರಗೆ ಇಟ್ಟು ನೋಡುವುದು

ಮಾತ್ರವೇ ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು, ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು, ಹಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ತರುವುದು. ಜಾಗತಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎಂದರೆ ಅದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ರಾಚನಿಕ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ. ಬಡವರನ್ನು ರಾಚನಿಕ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಆಚೆಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿತು. ಜಾಗತಿಕ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬಲಿಷ್ಟವಾದುದು ಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವೂ ಆಯಿತು. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವು ಇಷ್ಟೆ : ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿನಾಶಕ್ಕೂ ಬಳಸಬಹುದು. ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಕಾಣದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇಕೂಂತಲೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ಅನ್ನಬಹುದಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ನಾವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಸ್ವಾಯತ್ತವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಅರಿವು ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದೂ ಹೌದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವು ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಶೂನ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ವಿಚಾರವಲ್ಲ. ಅರಿವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅರಿವು ಎನ್ನುವುದೇ ಮೂಲತಃ ಮನುಷ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಕೊಡುಗೆ. ಅರಿವು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಮೌಲ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಇನ್ನಿತರ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದರಿಂದಲೇ ಈಗ ಊಟ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದಲೇ ಸ್ಥಾನ ಮಾನ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಣವು ಈಗ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈಗ ಯಾರೂ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಅಮೂರ್ತ ಶ್ರಮಿಕರು ಮತ್ತು ಮೂರ್ತ ಶ್ರಮಿಕರು ಎಂದು ಎರಡು ವಿಭಾಗವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವು ದೇಹದ ಶ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ದೇಹದ ಶ್ರಮವನ್ನು ಕೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬೆಲೆಯು ನಿಗದಿಯಾಗುತ್ತದೆ? ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಏಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಆಚೆಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಸಂಗತಿಯೂ ಜರುಗಬೇಕಾದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ವಿನಾಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸಂಗತಿಯು ಭಿನ್ನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕೈಗಾರಿಕಾ ಉತ್ಪನ್ನವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವೂ ಬಹಳ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿದ ಮೇಲೆ

ಅದನ್ನು ಅನುಕರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಇತರ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಇದರ ಜಾಲವು ಭಿನ್ನ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದುವೇ ಮತ್ತೆ ಇತರ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಆಶಯವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಇತರ ರಚನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ನಾವು ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತಿನ ಮೊರೆಗೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅಗತ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಇತರ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಯಾಕೆ ನಡೆಯುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದೂ ಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು: ಯಾವಾಗ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಜರುಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅನುಸರಿಸಲು ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮಾರಾಟವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನೇ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳೂ ಅನುಸರಿಸುವುದು ಯಾಕೆ ಎಂದರೆ ಉತ್ತರವು ಸ್ಪಷ್ಟ–ಉತ್ಪನ್ನಗಳ ಮಾರಾಟದ ಸಾಧ್ಯತೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ, ಲೇಖಕರ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಲೇಖಕರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಯಾರು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಓಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನೇ ಜನರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಲೇಖಕರೂ ಕೂಡಾ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾರಾಟವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುವ ವಸ್ತುಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಸಹಜ. ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾಲವು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೂ ಒಂದು ಪರಿಧಿ ಇದೆ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿಯಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕೇಂದ್ರ ಮತ್ತು ಅಂಚಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳೇ ಕೇಂದ್ರ. ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಅಂಚುಗಳ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳು ಅಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಯಾವಾಗ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮಾಜವಾಗಲೀ ಇತರ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಆಗಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಸರಿಯಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು: ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಧ್ವನಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ಮಾನವೀಯ ಸಂಕಥನದ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಬರಹಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ

ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಬರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಕ್ರಮವೂ ಭಿನ್ನ. ಆದರೆ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಅತಾತ್ವಿಕ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಬದ್ಧತೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ಬದ್ಧತೆಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ನಾವು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧರಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಜೀವನದ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಬದ್ಧತೆಯು ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನೇಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬದ್ಧತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಪಲಾಯನವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದುವೇ ತಾತ್ವಿಕತೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಜೀವನದ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಈ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಆಯ್ಕೆಗೆ ಬದ್ಧರಾಗದೇ ಹೋದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನೂ ಮಾಡಿದಂತೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದೇ ಅವನ ನಿಲುವು. ನಾವು ವಿಧಿವಾದಿಗಳಾದರೆ ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನೇ ವಿಧಿಗೆ ಬಿಡುತ್ತೇವೆ.

ಕನ್ನಡದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಯು ಆಗದೆ ಇರುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಡತೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಒಂದು ಔಚಿತ್ಯವು ಇದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆ. ವಿ. ಎನ್. ನನಗೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತೇನೆ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದ ಇಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಖಂಡಿತಾ ಅಪಾಯಕಾರಿ. ಅದು ಯಾರನ್ನೂ ಬೆಳೆಸುವುದಿಲ್ಲ'.

ಕೆ. ವಿ. ಎನ್. ಅವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು. ಇದು ನಮ್ಮ ಇಬ್ಬರ ನಡುವೆ ಇರುವ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದವೂ ಹೌದು. ಅವರಿಂದ ಕಲಿಯಲು ತುಂಬಾ ಇದೆ. ಅವರಿಗೆ ಇರುವ ಅಪಾರವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನೆನಪುಗಳಿಗೆ ಶರಣು.

◆

10

ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ವಿಚಾರಗಳು :

ಚರ್ಚೆ ಇಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಮುಂದುವರಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ

(**ಕೆ.ವಿ.ಎನ್.** ಅವರ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲವು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ನನಗೆ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅವರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಮಾರ್ಥ್ಯವು ದೊಡ್ಡದು ಎನ್ನುವುದು ನನಗೆ ಗೊತ್ತು. ಆದರೆ ನನಗೆ ಇರುವ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹೇಳದೆ ಹೋದರೆ ಅದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಲೇಖನವು ಯಾರಿಗೂ ತಪ್ಪು ಸಂದೇಶವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ನನ್ನ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಮಾತುಗಳು ನನ್ನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ದೋಷದಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇದೆ. ಅವರ ಅಪಾರವಾದ ಓದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಣ ಶಕ್ತಿಯ ಎದುರು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಟೊಳ್ಳು ಎಂದು ಅನಿಸಲೂ ಬಹುದು. ಮಂಜು ಮುಸುಕಿದಡೇನು ಪರ್ವತವು ಅಂಜುವುದೇ ? ಆದರೆ ಅವರು ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ನನಗೆ ದಾರಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದವರು ಎಂದು ಯಾವುದೇ ಸಂಕೋಚವು ಇಲ್ಲದೆ ಹೇಳಬಲ್ಲೆ. ಇದು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಮಾತು. ಕನ್ನಡದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಒಬ್ಬ ವಿಮರ್ಶಕರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಇಷ್ಟು ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿ ಬರೆದವರು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರ ತೊಂಡು ಮೇವು ಸಂಕಲನವು ಜೊತೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು ಅವರು ನನ್ನ ಜೊತೆಗೆ ತುಂಬಾ ಸಮಯ ಮಾತಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಇದರ ರಚನೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಅವರು ನನಗೆ ತುಂಬಾ ಸಮಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಅದಕ್ಕೆ ನಾನು ಖಂಡಿತಾ ಕೃತಜ್ಞನಾಗಿದ್ದೇನೆ, ಕೆಲವು ಸರ್ತಿ ಅವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿದವರೂ ಇದ್ದಾರೆ ನಾನೂ ಮಾಡಿರಬಹುದು ಸದ್ಯ ಆ ಸುದ್ಧಿ ಬೇಡ.)

೧. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕೆ.ವಿ. ಎನ್ ಹೆಚ್ಚು ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೃತಿಯೇ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಮಾನದಂಡವು

ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೃತಿಯ ಒಳಗು ಎನ್ನುವುದು ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ನಿಜ. ಕೃತಿಗೂ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ಒಂದು ಹೊಕ್ಕುಳಬಳ್ಳಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ವಾದ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ರಾಜಕಾರಣವು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಜೀವನವನ್ನು ರಾಜಕೀಯವಲ್ಲದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಏನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ಇದರ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಬದ್ಧತೆಗಳು ಬೇರೆ ಆಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಒಂದು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟದ್ದು ಅಲ್ಲ. ನೀಶೆ ಮತ್ತು ಫುಕೋ ಇಬ್ಬರೂ ಅಧಿಕಾರವು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸಹಜ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಉತ್ತಮ. ಯಾವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಅಧಿಕಾರವು ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ನಾವು ಮಾಡುವ ಅನೇಕ ಸಂಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೆಕು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮೌನದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಮೌನದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿಜವಾದ ಕೆಲವು ಸಂವಹನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರ ರೂಪವು ಮಾತ್ರವು ಬೇರೆ. ಯಾವುದು ಇಲ್ಲವೋ ಆಗ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಬರೀ ಒಂದು ಪದವು ಅಲ್ಲ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ಒಂದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಇಲ್ಲ. ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸಂಕಥನವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಅದು ಆತಾತ್ವಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದು ಭಾಷಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪದವಾಗಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ರೇಮಾಂಡ್ ವಿಲಿಯಂಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

೨ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಎಲ್ಲೆಗಳು ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಗಡಿರೇಖೆಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಡಲಿನಿಂದ ಕಟ್ಟಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯದ ಪ್ರಮಾಣ ಪತ್ರಗಳು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ವಾದದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಅವರ ಎಲ್ಲಾ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಬೇರೆ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ

ಉತ್ತಮ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಜ್ಞಾನವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಬದಲಾಗಲು ಚರಿತ್ರೆಯ ಒತ್ತಡವೂ ಒಂದು ಕಾರಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಬೇರೆ. ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಾತ್ರವು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಮಗಳಿವೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳಿವೆ. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿ. ಆದರೆ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಾತ್ರವು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದು. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಅಧಿಕಾರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ರೂಪಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಅತ್ಯಂತ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಇರುವಿಕೆಯ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಾವು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ದಾರಿಗಳೂ ಇವೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಶೂನ್ಯವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ನಮ್ಮ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಲಾರೆವು. ಆದರೆ ಅದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಾವರಣವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಅದು ಅನೇಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಅನೇಕ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಲೌಕಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದು ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ದಾರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹೋದರೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ನೋಡಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮ ಅಧಿಕೃತವಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ದಿನ ನಿತ್ಯದ ಆಗು ಹೋಗುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ದೇವರ ವಾಣಿ, ದಿವ್ಯ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ

ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಹೊರತಾಗಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜಗತ್ತಿನ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಹಾಗೂ ಅದರ ಗುರಿಯೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ತಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಮೇಯವೇ ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ವಾದ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗಲ್ಲ. ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಯಾರೂ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಭಾವನೆಯೇ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಹೊರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಡೆಯುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ. ಅವುಗಳಿಗೂ ಭಾವನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಪರಿಣಾಮ ಮಾತ್ರ. ಅದು ಯಾಕಾಯಿತು ಎಂದು ಕೇಳಲು ಹೊರಟರೆ ನಿಜವಾದ ಸಂಗತಿಯು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಘಟಿಸಿದ್ದು ಯಾಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದನ್ನು ಚಲನೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚಲನಶೀಲ. ಅದು ವಿಚಾರ ರಹಿತವಾದುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಭಾವನಾವಾದವನ್ನೇ ನಂಬಿ ಧರ್ಮವು ಉಗಮಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕೇವಲ ಭಾವುಕತೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಜ್ಞಾನದ ನಿರೂಪಣೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅದು ಅರಾಜಕತೆಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಗುರಿಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

೩. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲಕವೂ ನಾವು ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೂ ನನಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೆಲವರು ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಬೇಡ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದಂತಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಅಷ್ಟೆ, ಅದು ಅವರ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಓದದೆ ಬಂದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅವರ ಅನೇಕ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಚಲನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಯಾವುದೇ ನೀತಿ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಅವನು ತನ್ನನ್ನು ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲಾರ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಜೀವನವನ್ನು ಅರಾಜಕವಾಗಿ ನೋಡುವುದೂ ಕಷ್ಟ.ಅದು ಅವನನ್ನು ಅಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ, ಪ್ರಭುತ್ವ, ರಾಜಕೀಯ, ಹಾಗೂ ಜೀವನದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುವುದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವನನ್ನು ಒಂದು ಬಿಡಿ ಭಾಗವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಎಲ್ಲಾ ನಡವಳಿಕೆಯ ಹಿಂದೆ ಇರುವುದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಭಿನ್ನವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವುದನ್ನು ಕಾರಣಗಳ ಯುಗವೆಂದು ಹೇಳಿದೆವೋ ಅವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿ ಅದು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅವಕಾಶವಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು ಕೇವಲ ತಾರ್ಕಿಕವೆಂದು ಹೇಳಿ ಕೈ ತೊಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಕಾರಣಗಳ ಯುಗವು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದೇ ಆದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಅನ್ವೇಷಣೆಯು ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಕೂಡಾ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸನ ಪ್ರಕಾರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅನ್ವೇಷಣೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದ್ದರಿಂದ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಅತಾತ್ವಿಕ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಯಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆನ್ನುವುದು ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಮತ್ತು ಅನೇಕರು ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಇರುವ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕಿರುವ ರಾಚನಿಕ ಮಾದರಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ನಮಗೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯೇ ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ನೆರವು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ಒರಟಾದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಅರ್ಥ– ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದವರ ವಾದ ಮಾತ್ರ.

ಕೆಲವು ಕಡೆಗೆ ಅವರು ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನ ಓದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಯು ಜೀವನಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡವು. ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನ ಆಶಯಗಳು ಕೃತಿಯ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದರಿಂದಲೋ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬರೀ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹುಡುಕುವವರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪದೊಳಗೆ ನಿಂತು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡವೂ ಹೌದು.

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ. ಅವರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯೇ ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅವರು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ತನ್ನ ರೂಪದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಒಳಗಿನ ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದೇ ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರು ಹೊರ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ನೋಡಲು ಯತ್ನಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ ಈ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕಾರಣವೇ ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಏಕಾ ಏಕಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಅನೇಕ ಒತ್ತಡಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ನಾವು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಹುಡುಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಳಗೆಯೇ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸ್ವಾಯತ್ತವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಬದ್ಧತೆಯು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ವೈಯಕ್ತಿತೆಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಅದರ ನಿಲುವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಘಟಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಬರೀ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಬದಲು ಅದು ಮನುಷ್ಯನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಆಶಯದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವು ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ. ಅದು ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಅದು ರಚನೆಯಾಗಿಲ್ಲ.

ಅಂದರೆ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಲುವಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನವ್ಯವು ವಿವರಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪ. ಅದು ನೇರವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಅತಾತ್ವಿಕ ಆಗುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಅಲೋಚನೆಯೂ ಹೌದು. ಅದು ಒಂದು ಮಾನಸಿಕ ಚಲನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞಾವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು, ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಾವು ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಇಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದೂ ಮಾನಸಿಕ ಚಲನೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಒರಸಿ ಇಟ್ಟ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲ. ಅದೂ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವಾಗಲೇ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ನುಡಿಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸೆನ್ಸಾರ್‌ಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ತಡೆಹಿಡಿಯುತ್ತೇವೆ. ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ನಮಗೆ ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಲಾರೆವು. ಅದು ಏನು ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾರೆವು. ಆದರೆ ಅದು ಇರುವುದು ನಿಜ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವುದೋ ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅದು ಅನಭಿವ್ಯಕ್ತ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ನಾಲಗೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅರೆ ಪ್ರಜ್ಞಾವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞಾವಸ್ಥೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಏನಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾದರೂ ಅವನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಅದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಾವು ತಡೆಹಿಡಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಒಂದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಜ್ಞಾ ಪೂರ್ವ ಸ್ಥಿತಿ, ಪ್ರಜ್ಞಾ ರಹಿತಸ್ಥಿತಿ, ಸದಾ ಮೂರ್ಛಾವಸ್ಥೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ತಾರ್ಕಿಕತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಅವಕಾಶ, ಕಾಲ, ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನ ಮಾನವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನ. ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಮಾತಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ನಾವು ಮೌನವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮಗೆ ಕಷ್ಟವಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ನಾವು ಕಷ್ಟಕರವಾದುದು ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತುಗಳು ನಮ್ಮ ಮಾನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವರ್ಗೀಕರಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಅದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ. ಬರಹವು ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡಿರುವ ಸುಖವಿದೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಹಣದ ಅಗತ್ಯವು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಣವೆನ್ನುವುದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಮಾತಿಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವು ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯವೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧ. ಅದನ್ನು ಮನುಷ್ಯರು ಮಾತ್ರವೇ ಬಳಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಯಾವಾಗ ಯಾವ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ. ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಬೇಕಾ ಬಿಟ್ಟಿ ಬಳಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಯೋಚಿಸಿಯೇ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಅಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಮಾತು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹೊರತು ಮಾಡಿದ ಮಾತುಗಳು ಇಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ನಿರಚನವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಅವರು ಹೇಳುವ ಅಂತರವು ಅತಾತ್ವಿಕವಲ್ಲ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಅಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹ ಎರಡಕ್ಕೂ ಒಂದು ದಿಕ್ಕು ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಿಕರ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾತು ಬರಹ ಎರಡೂ ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಪರಿಕರಗಳಾಗಿವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸುವಾಗ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಮೌನವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ನಾವು ಯಾಕೆ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ, ಯಾಕೆ ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ

ಎನ್ನುವುದೂ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಮಾತಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಬರೆಯುವುದು ಎರಡೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಾವು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡಲಾರೆವು. ಬರಹವೂ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವೂ ಕೂಡಾ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಬರೆಯುವುದರ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಯಾರಿಗಾದರೂ ನೀವು ಯಾಕೆ ಬರೆಯುತ್ತೀರಿ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅವರು ಯಾವ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಬಾರಿ ಕುತೂಹಲದಾಯಿಕ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಕೆ.ವಿ. ಎನ್ ವಿವರವಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆ ಮಾತಿಲ್ಲ ಲೇಖಕರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ– ನಾನು ನನ್ನ ಅನುಭವವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಬರೆದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ನಿಜವಾದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ನಲ್ಲಿ ನೀರನ್ನು ಹಿಡಿಯುವಾಗ ಕೆಲವರು ಅನುಭವವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಬಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೋಗುವಾಗ ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗೂ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಮಾತು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆಯು ಸರಾಗವಿಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಮಾತು ಸರಾಗವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮಾತಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸಲೀಸಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಬಳಸುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇನು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಮಾತು ನಿರ್ವಾತವನ್ನು ತುಂಬುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯೆ ಮೌನವಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಮೌನವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಹಿತೆಯೊಳಗೆಯೇ ಕಾಣುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮೌನವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ನಿರಚನವಾದಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ. ಅವರು ಮೌನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಸಾಲುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನು ಅವರು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವರ ಜೊತೆಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವು ಸಾಧ್ಯ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಲುಗಳ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಠ್ಯದ ಸಾಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅರ್ಥದ ಅಪಾರವಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಬೇಕಾದಂತೆ ಬಳಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಬರಹಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅದನ್ನು ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

೪. ಅವರು ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯೇ ಆಗಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದು ಸ್ಥಳೀಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಪರಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕರವೂ ಭಿನ್ನವಾಗ ಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು

ಇರುವುದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯಾವುದು ವಿಜ್ಞಾನ? ಯಾವುದು ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ? ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಅರಿವು? ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯ? ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೇಡವೇ? ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ? ಯಾವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ? ಜ್ಞಾನವು ವಿನಿಮಯವಾಗದೇ ಹೋದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭೇದವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭಾವುಕ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಖಚಿತತೆಯು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅಸ್ಪಷ್ಟ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ತರ್ಕವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಚರ್ಚ್ ಹೇಳಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಅದು ಹೇಳಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಬಳಸುವಾಗ ಅದರ ಎದುರು ನಾವು ಬರೀ ಶೂನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ತರುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದಕ್ಕೆ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ ಉಪಯೋಗವೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಹುರುಳು ಎಷ್ಟು ಎನ್ನುವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಿ ಅವರೇ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವುದು ಅವರ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾವು ಕೇಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. (ತುಂಬಾ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ನಾನು ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕ್ರಮದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವಾಗ ಅವರು ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರಂತೆ ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತೀರ್ಪು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದೆ. ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಕಥನವೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ.)

೫. **ಕೃತಿಗೆ ಒಂದು ಇತಿಹಾಸವಿದೆ.** ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಹೆಸರು ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರ. (ದಿ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್) ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಬರೀ ವಿಶೇಷಣವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅವನ ಬರಹಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ರೂಪಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಸ್ರೆಲ್ ಹೇಳುವ ಕೆಲವು ವಿವರವನ್ನು ತನ್ನ ಚರ್ಚೆಗೆ ತಂದಿದ್ದಾನೆ. ಹಸ್ರೆಲ್ ಅತ್ಯಂತ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದ. ಅದನ್ನು ತೀರಾ ಸರಳೀಕರಣ ಮಾಡಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ – ಫೆನಮಾನಲಜಿ. ಇದು ನನ್ನ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ನನ್ನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ

ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹಸ್ರೆಲ್ ಇದನ್ನು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಸೂತ್ರದಂತೆ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಲಕ್ಷಣಶಾಸ್ತ್ರ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಗೆ ದಕ್ಕಿದ ಥರ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಪೆನಮಾಲಜಿಯು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಬೀಯಿಂಗ್) ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ತರ್ಕ ಮತ್ತು ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕೂಡಾ ಅದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ ಅನೇಕರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವಿಧ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆ, ನೆನಪು, ಕಲ್ಪನೆ, ಬಯಕೆ, ಕ್ರಿಯೆ, ಮುಂತಾದವು ಬರುತ್ತವೆ. ಹಸ್ರೆಲ್ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಉದ್ದೇಶಿತ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅನುಭವದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹಸ್ರೆಲ್ ಚರವಾದ ಅರಿವು, ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು, ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಫುಕೋ ನೇರವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಜೀವಂತವಾದ ಅನುಭವ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅರಿವು ಎನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಕುರಿತಾದ ಅರಿವೂ ಹೌದು. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವಿಧ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಒಂದು ಅದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಘಟನೆ ಅಥವಾ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಗಳ ಜ್ಞಾನ ಪೂರಿತವಾದ ವಿವರಣೆ. ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ಹಿಂದೆ ನಡೆದು ಹೋದ ಸಂಗತಿಗಳ ನಿಜವಾದ ವಿವರಣೆಯೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ತುಂಬಾ ಹಿಂದಿನದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ವಿಧಾನವು ಮಾತ್ರ. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕಥನವೂ ಹೌದು. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರಾಕ್ತನವಾದ ರೂಪವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದನ್ನು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅವನು ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವಂತೆ ವಿವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಜ್ಞಾನವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಂದು ಇದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿಧಾನವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ವಿಧಾನದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾಕ್ತನ ರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಪಂಪನನ್ನು ನಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತರುವುದೇ ಅಥವಾ ನಾವು ಅವನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದೇ? ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ನಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನನಗೆ ಅನಿಸುವ ಹಾಗೆ ನಾವು ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯ.

೬. ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಓದು ಎರಡೂ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಓದಿನ ಕ್ರಮಗಳೆರಡೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ನಿರ್ಧಾರ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಬೇರೆ. ಇದು ಬರವಣಿಗೆಯ ಮಾದರಿಯದಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ನಿಯಮವೆನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಓದಿನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಜನರು ಭಾಗವಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಬರವಣಿಗೆ'ಯೆನ್ನುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ 'ಸಂವಹನ' ಮಾಧ್ಯಮ. ಓದು ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯು ಒಂದು ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ 'ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ದ್ಯೋತಕ ಮಾತ್ರ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಮೌಖಿಕ ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯು ಮಾನಸಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು. ಭೌತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆನ್ನುವುದು ತಳಹದಿ ರಚನೆಯಾದರೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಮೇಲುರಚನೆ (Super Structure) ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ 'ವಿಶಿಷ್ಟ ಸನ್ನಿವೇಶ' (Moment) ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಅವರ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ.

೭. ಕೆಲವು ಕಡೆಗೆ ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಚರ್ಚೆಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೃತಿಯ ಸತ್ಯವು ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅದರಾಚೆಗೂ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸೀಮಿತವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಸರ್ತಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ನೀಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ರಚನೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ರಚನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಕೃತಿಯೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅನ್ವಯಿಕತೆಯು ಯಾವುದನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಲು ನಾವು ನಮಗೆ ಇರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯು ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ನಮಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿ ಅದು ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಕಾರ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಕರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವುದೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಒಂದು ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಮುಕ್ತಾಯವೇ ಇಲ್ಲದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಆಗಿದೆ.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೆಲವೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಏಕಪಕ್ಷೀಯವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಫ್ರೆಂಚ್

ಭಾಷೆಯ ಅನೇಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿ ನೋಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ನಿಲುವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಕೆಲವು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಅದು ವಾಸ್ತವ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರದರ್ಶನವೂ ಹೌದು. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳು ಇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಿದ್ದೇವೆ, ನೋಡಿದ್ದೇವೆ ಮತ್ತು ಆಸ್ವಾದಿಸಿದ್ದೇವೆ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ನೋಟ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಪ್ರಾಕ್ತನ ರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅನೇಕವು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಜಾಗವೂ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಬರಹ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಕನು ಒಂದು ಸಮಾನವಾದ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಓದುಗನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಸಂಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ರಾಜಕಾರಣ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವೂ ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೇರನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಫುಕೋ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಇತಿಹಾಸವೂ ಇದೆ. ಯಾವುದೇ ಆಲೋಚನೆಯು ಸುಮ್ಮನೆ ಉಂಟಾಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಪ್ರಾಕ್ತನ ರೂಪವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಯಾವಾಗ ರಚಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಓದಿನ ಬಹುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೂ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯು ಓದಿನಲ್ಲಿ, ಮೌಲ್ಯಮಾಪನದಲ್ಲಿ, ಬರಹದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಲೋಕವೂ ಇದೆ. ಕೃತಿಯ ಆಶಯವೆನ್ನುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಭಾವನೆ–ರಹಿತವಾಗಿ ರಚಿತವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಸ್ತರಣೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಸ್ತರಣೆಯು ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರ ಅನ್ವಯವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಅನ್ವಯವೇ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದು ಹಲವು ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನು ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಿಲುವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬರಹಗಾರ ಮತ್ತು ಬರಹವು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಲ್ಲ. ಬರಹದ ರೂಪವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಉತ್ಪಾದನೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ರಚನೆಗಳು ಯಾವುದಾದರೂ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದೂ ಒಂದು ತರ್ಕ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಓದುಗರು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸ್ವಂತಿಕೆಯು ಬರಹದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಬರಹವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡಾ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಯೋಚನೆ ಮತ್ತು ಬರಹವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು

ಲೇಖಕರ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕರುಣೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಉದಾರತೆಯೂ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಬರೆಯುವುದು ಎಂದರೆ ಬರೀ ಅಂತರವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಲ್ಲ. ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಸಂವಾದಗಳು ಏರ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಧ್ರುವೀಕರಣ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈಗ ನಮ್ಮ ಬರಹದ ಕುರಿತಾದ ಧೋರಣೆಯು ಬದಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಯಾರೂ ನೋಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಧ್ರುವೀಕರಣವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯು ಯಾವುದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಓದುವುದು ಅಂದರೆ ಪದವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಬದಲಿಸುವುದು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಯಾವುದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಓದಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಮುಕ್ತವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಓದಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಮುಕ್ತವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಓದಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೆಲವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಓದು ಅಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅನುಸಂಧಾನವೂ ಹೌದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಓದಿನ ಮುಕ್ತತೆ–ಯೆಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಯ್ಕೆಯೂ ಹೌದು. ಲೇಖಕನೆಂದರೆ ಅವನು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತನು ಅಲ್ಲ. ಓದುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಕೃತಿಯ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಭುತ್ವವೂ ಅಲ್ಲ. ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡುವುದು. ಯಾವುದೇ

ಲೇಖಕನು ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮೀರುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ನಾವು ಅವನ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಓದುಗರು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ವರ್ಗಾಂತರವೂ ಆಗುತ್ತಾರೆ. ಓದುವಾಗ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಓದುವಾಗ ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಅದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕವು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಸ್ಥಾನಂತರವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಬರೆದ ಮೇಲೆ ಲೇಖಕನು ಅದರಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಖಚಿತ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕೃತಿಯ ಸಾರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಓದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಆದ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಬೇಕಾದಂತೆ ಓದುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ಕೃತಿಯ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಬದಲಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಓದು ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅಸಂಗತವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಲ್ಲ. ಓದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅನಿಯತವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವು ಅಲ್ಲ. ಅನ್ವಯವು ಯಾವಾಗಲೂ ಅದರ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಅದರ ಆಶಯವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕೃತಿಕಾರನ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಯೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಆಗಿದೆ. ಲೇಖಕನು ಯಾವುದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆಯೋ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಸಕ್ರಿಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಕನ ಪಾತ್ರವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬಂದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದು ಹಾಗೆ ಆಗುತ್ತದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಯಾವುದೇ ಕಲೆಯು ಅವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಯು ಹುಟ್ಟುವುದು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಸ್ಪಂದಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಾವನೆಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷವು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಸಂಘರ್ಷವೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಿಂದ ದೂರವಾದರೆ ನಾವು ಬರೆಯಲಾರೆವು. ಅಂದರೆ ಬರಹವು ಹುಟ್ಟುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅದು ಹುಟ್ಟುವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ. ಅವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಿಜವನ್ನು ಪರಿಗಣನೆಗೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಎಂದರೆ ಅದು

ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಬರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಕೇಳುವುದು, ಹೇಳುವುದು ಮತ್ತು ಓದುವುದು ಮುಂತಾದವು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕ ತನಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸಮಗ್ರವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಮನೋಭಾವ ಮತ್ತು ಅದರ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ಅವನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನ ಸ್ವಭಾವವೂ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಸುಮ್ಮನೇ ಯಾರೂ ಮಾತಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾತು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಗುಣ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವವು ಇರುತ್ತದೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವು ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲವು ಮಾನದಂಡಗಳು ಇರುತ್ತವೆ.

ಬರಹವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಅವನ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬದ್ಧತೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಡೆದು ಕಾಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಮುಂದೆ ಹೋಗಬೇಕೆ ಬೇಡವೇ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮನ್ನು ನಮ್ಮ ಗುಣಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ನಾವು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ನಮ್ಮ ಮಾತು. ಅನುಭವವೂ ಕೆಲವು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಭರ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವನ್ನು ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹಗಳು ತುಂಬುತ್ತವೆ. ಯಾವಾಗ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ತುಂಬಿಸಲು ನಾವು ಮಾತನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ಹೊಸ ಹೊಸ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತುಂಬಿಸುವುದು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಥನಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಐತ, ಪೀಂಚಲು ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಹೊರತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರೂ ಚರಿತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಮೂಲಕವೇ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ನಿಜವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಬರೆದು ಮುಗಿಸಿದಲ್ಲಿಗೆ ಲೇಖಕನು ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವನು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪೀಕರಣವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಕೆಲವು ಉದ್ದೇಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಬದಲಾವಣೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗೆ ಒಂದು ಮೂಲವೆನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮಗೆ

ನೆನಪುಗಳೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬರಹ ಮತ್ತು ನೆನಪುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಾವು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸುತ್ತ ಇರುವ ಸಮಾಜವು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಮಾಜದಿಂದ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಪೂರ್ವ ರಚಿತವಾದ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಹೊರತು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ಬರೆಯಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಚಳುವಳಿಯು ಒಂದು ಪೂರ್ವ ಘಟನೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡೇ ಕಾರಂತರು ಬರೆದರು, ಅವರಿಗೆ ಕೊನೆಗೆ ಗಾಂಧಿಯವರ ನಿಲುವು ಸಹನೀಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಪೂರ್ವ ಪಠ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾರಂತರು ಏನು ಬರೆದರೋ ಅದರ ಮೂಲವನ್ನು ಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಧ್ಯವರ್ತಿ. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಕರ ನಡುವೆ ಕೃತಿಯು ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾರು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ, ಯಾರು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಈ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೆ ತಾರತಮ್ಯವು ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಶ್ರೇಷ್ಟ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಕನಿಷ್ಟ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವೀಕಾರವು ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಬರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಓದುವುದೂ ಎರಡೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಏಕತೆಯನ್ನು ಡೆರಿಡಾ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಎರಡೂ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಲೇಖಕನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಪೂರಕವಾಗಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕನು ಹೇಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಓದುಗ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಆಗಿವೆ. ಕೃತಿಗೆ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇದೆ ಎಂದು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಚರಿತ್ರೆ, ಕೃತಿಯ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಮೇರಿಕಾದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ವಿವರಿಸಿತು. ಅದರ ಉದ್ದೇಶವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರ ನಿಲುವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಬರವಣಿಗೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅದು ನೋಡಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ರಚನೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸ್ವಂತ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಓದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮೂಲಗ್ರಹಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವೆಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಓದುಗರು ಮತ್ತು ಅವರ ಒಳನೋಟವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಪಠ್ಯವೆನ್ನುವುದು

ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವೇಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅದರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ಣವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದರ ಕುರುಡುತನ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಅನೇಕರು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಒಳಗಿನಿಂದ ನೋಡಬೇಕು ಹೊರಗಿನಿಂದ ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸರಳ ಸಮೀಕರಣ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ನಾವು ಬರಹ ಮತ್ತಿತರ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆಯೆಂದು ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಿತಿಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಅದರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂಬ ಭಾವನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಓದುಗ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಯು ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನೇ ಸ್ವಯಂತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಅದು ಅವಲಂಬಿತವಾದ್ದೂ ಹೌದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಉಳಿದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ಅದನ್ನು ತಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಓದುವ ಕ್ರಮ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಓದುವುದು ಅಂದರೆ ಸೀಮಿತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಲೇಖಕನಿಗೆ ಭಾಷೆಯು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಬರೀ ವಾಹಕ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅವನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅವನ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಅವನಿಗೆ ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವೇ ನಮಗೆ ಹೇಳುವಂತೆ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೇ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ರಾಚನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಳ ಹೊರಗನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ಕೆಲವು ಸೀಮಾರೇಖೆಯನ್ನು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ನಮ್ಮ ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಬರಹವನ್ನು ಲೋಕಾತೀತವಾದದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಆಗ ಅವರ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಅವರು ಕೆಲವರು ಸೀಮಾರೇಖೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಅವರ ಬರಹವೂ ಕೂಡಾ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ನಾವು ಯಾವುದೇ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಇಲ್ಲದೆ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತದರೋವ್ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ

ಆಂತರಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಆಂತರಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆಂತರಿಕ ಎನ್ನುವುದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ. ಅದರಾಚೆಗೆ ಅದು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆಂತರಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪದ ಪದವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಕೃತಿಯು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಕೃತಿಯು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ತದರೋವ್ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಂಬುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಓದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಓದಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವರು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಮಾತ್ರವೇ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅಪಾಯವೆಂದು ಅವನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಆಗಿದೆ. ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಮತ್ತು ತಮಗೆ ಬೇಡವಾದ್ದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಅಷ್ಟು ಆರೋಗ್ಯಕಾರಿಯಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಪಠ್ಯವನ್ನು ಬರೀ ವೀಕ್ಷಕ ವಿವರಣೆಯ ಥರ ಮಾಡುವುದೂ ಅಷ್ಟು ಉಪಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಡೆರಿಡಾನಲ್ಲಿ ಓದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಎಚ್ಚರವೂ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಬರಹಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ಗಮನವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ವಿವೇಕಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ಟ ವಿಷಯವೂ ಹೌದು.ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ಕುರುಡುತನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ಒಳನೋಟಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ನವು ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನವ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಅಲೋಚನೆಯು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾಳಜಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಡೆರಿಡಾ ಮಾತ್ರ ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅಲೋಚನೆಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಜರಾದ್ದು ಬರಹ ಮತ್ತು ಹಾಜರಾಗದೇ ಇರುವುದು ನಮ್ಮ ಅಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಭಾಷೆಯ ಆಚೆಗೆ ಹೋಗಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮೂಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಾಜರಾತಿಯ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಂತರವು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ನಿರಚನದಲ್ಲಿ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಕ್ತತೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅದು ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆ, ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ನಿಜವಾಗಿಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ವಾಹಕ ಮಾತ್ರವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾಹಕದಲ್ಲಿ ಉಳಿದವರು ಹೇಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನೂ ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮಾತು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದು ಪರಿಕರ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ

ಮಾತುಗಳು ಒಂದು ವಲಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾತಿನ ಸಹಜತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೆರಡೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮತ್ತು ಲೇಖಕನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮಾತು ಅವನಿಗೆ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಅವನಿಗೆ ಮಾತಾಡಲು ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ಅದರದ್ದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಅದರ ಸ್ವಂತಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ನಿಲುವು. ಸ್ವಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಹತ್ವದ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚುರ ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಅದು ಸ್ವಂತಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಯಾವುದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಶಿಸ್ತಿನ ಥರ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕೇ ಬೇಡವೇ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕತಾವಾದದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಈಗ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂಬಂತೆ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಅದರ ನೇಯ್ಗೆಯ ಮೂಲಕವೇ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ತಾನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಧೋರಣೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆ ಬಹಳ ಸಂಕೀರ್ಣ. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಆಧುನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಬೆಳೆದ ಕ್ರಮ ನೋಡಿದರೆ ಇದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಈಗ ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ರೂಪದ್ದು ಎಂದು ಗಣಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಧನಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಋಣಾತ್ಮಕವಾದ ಎರಡೂ ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಿದೆ.. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಅನೇಕ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಬೇರೆಯಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದು ಸಮತೋಲನ ಮಾಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಮತ್ತು ಇದರಿಂದ ಇದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಚಿತ್ರ, ಸಂಗೀತ, ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣ ಮುಂತಾದವು ಇದರ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಂದವು. ಆಧುನಿಕತೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಗುಣ ಮತ್ತು ನಡತೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿತು. ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅದು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ಅದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತಂದಿರುವುದು ನಿಜ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಿತು. ಮತ್ತು ತನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಗದ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ನೀಡಿತು, ಇದನ್ನು ಅದು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೂ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದೆ. ನವ್ಯತೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದರ ವಿವರಗಳು ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಮಾತುಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ. ಅದರದು ಉದ್ದೇಶಿತವಾದ ಸಂಕಥನ. ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣ. ಅದು ಸಂಗೀತವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಗದ್ಯ ಮತ್ತು ಪದ್ಯದ ಪ್ರಭೇದವನ್ನು ಅದು ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ತಂದಿತು. ಅದರ ಸಂವಹನವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ನಾವು ಗದ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆಲ್ಲಾ ಉಪಯೋಗ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ತನ್ನ ಗದ್ಯವನ್ನು ಬಳಸಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಆಡು ಮಾತು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಭಾಷಣಗಾರರು ಮತ್ತು ಗದ್ಯ ಲೇಖಕರು ಜೊತೆಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಕವಿತೆಗಳು ಬಂದರೆ ಅಚ್ಚರಿಯು ಇಲ್ಲ. ಗದ್ಯ ಮತ್ತು ಪದ್ಯದ ನಡುವೆ ಉಂಟಾದ ಮೈತ್ರಿಯು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸಿತು. ನವ್ಯರು ಪದ್ಯದ ಲಯಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯು ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಸಮಾಜದ ಕೆಲವು ಜನರ ಮಾತುಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಒಂದು ವರ್ಗದ ಜನರ ಅಂತರಾಳವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿತು. ಆದರೆ ಅನುಕರಣೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನುಕರಣೆಗಿಂತ ಬೇರೆ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ನೋಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಅದರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಅದು ಹೇಳಿತು. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ಬರೆಯಿತು. ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸ್ವರೂಪವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಖಾಸಗಿತನ ಮತ್ತು ಆಂತರಿಕತೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಲಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಿದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಮಿತಿಗಳು ಬಂದವು. ಒಂದು ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳು ಬರುವ ತರಹ ನವ್ಯರು ಬರೆದರು. ನವ್ಯವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ನವ್ಯರಿಗೆ ಸಹಜತೆಯು ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಪಶ್ಚಿಮದ ನವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಣ ಅನುಭವಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯನ್ನು ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲ ಹಾಗೆ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಅನೇಕ ತಲ್ಲಣಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವೂ ಆಯಿತು. ನವ್ಯರು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೇಳಿದರು. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಅರ್ಥವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂದು ಹುಡುಕಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಕಳೆದು ಹೋದ್ದು ವರ್ತಮಾನದ ಮೇಲೆ ಬೀರುವ ಗಾಢವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಅಡಿಗರು ಹೇಳಿದರು. ಅವರ ಭೂತ ಕವಿತೆಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಾಕ್ಷಿ. ಭಾಷೆಗೆ ತುಂಬಾ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳಿದರು. ನವ್ಯರ ಮಾತುಗಳು ಹಾರ್ಮೋನಿಯಂನ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನವ್ಯರು ವಿವರಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅವರು ಮಾತನ್ನು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ

ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿದರು. ವಿಷಯನಿಷ್ಠತೆಯು ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವ ಹಾಗೂ ಅವನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿದರು. ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿದ್ದೂ ಮತ್ತೆ ವಾಗ್ವಾದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಅನುಭವ ಎಂದರೆ ಅದುವೇ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳಿದರು. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಯು ಯೋಚಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ಬರೆಯುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವೆಂದು ಅವರ ಭಾವನೆ ಆದರೆ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟವೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಪರಿಹಾರವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಸಂಕೇತದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು. ಮಾತನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗುವಂತೆ ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರತಿಭಾಶಾಲಿಯಾದವನು ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳಬಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು, ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು, ಕತೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೇ ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರ ಭಾವನೆ. ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೋಡಣೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಯಾವುದನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಇಂಥ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಒಂದು ಜೋಡಣೆ. ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಕೂಡಾ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಓದುಗನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಬುದ್ಧನಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಪದ್ಯವನ್ನು ಓದುವ ಸಾಮಾರ್ಥ್ಯವೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೆ ಅಂತರಂಗದ ಸಂಗತಿಯು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಷ್ಟು ಉಪಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುವುದೂ ನಿಜ. ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಂಕೇತವೂ ಒಂದು ಸಾಧನ. ಸಂಕೇತಕ್ಕೆ ಸಮಗ್ರತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗೆ ಬರಬಹುದಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು ಕ್ಷಿತಿಜದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಗತಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡಬಹುದು. ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಮಾಡಬಹುದು. ಕೃತಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿಯೇ ಸಂಕೇತವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ನವ್ಯವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತೀಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾಗಿರುವ ಕವಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅನುಭವವನ್ನು ರೂಪಕವಾಗಿ ಅಥವಾ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಡುಗಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳಲು ನಾವು ಸಂಕೇತದ ಸಹಾಯವನ್ನು ಪಡೆಯಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂಕೇತದ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ಉಪಯೋಗವು ಭಿನ್ನ. ಅದು ಸಂಕೇತದ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯೆ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಗಳೂ ಹೇಳಿವೆ. ಸಂಕೇತಕ್ಕೆ ಸಮಾಜ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವ ಇದೆ ಎಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ.

ಅದರ ಉಪಯೋಗವು ಭಿನ್ನ, ಆದರೆ ನವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾಯಿತು. ಆದರೆ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಪರಂಪರೆಯು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಕೇಂದ್ರದ ವೈರುದ್ಧ್ಯವಾಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತದೆ. ನವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಧ್ಯತೆಯು ಇದೆ. ಸಂಕೇತವನ್ನು ಅದು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಅದು ಸಂಕೇತವನ್ನು ನೋಡುವುದು; ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಆಶಯವನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು. ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ.ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತವು ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಶಯವು ಹೇಗೆ ಇದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ರಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ನಾವು ಸಂಕೇತವನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋದರೆ ನಮಗೆ ಕವಿತೆಯು ಅರ್ಥವಾಗಲಾರದು. ಸಂಕೇತಕ್ಕೆ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಸಂಕೇತವನ್ನು ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಅಡಿಗೆ ಶ್ರೀರಾಮನವಮಿಯ ದಿವಸದಂಥ ಕವಿತೆಗಳಿಗೆ ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯು ಇದೆ. ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗವು ಬರೀ ನಿಸರ್ಗವಲ್ಲ. ಅದು ಬಾಹ್ಯವೂ ಹೌದು. ಮತ್ತು ಅಂತರಂಗವೂ ಹೌದು. ಕುವೆಂಪು ಈ ಮಾದರಲ್ಲಿ ಬರೆದರು. ಮತ್ತು ಅವರಿಗೆ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತ್ತು. ಕುವೆಂಪು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಅವರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಸರ್ಗದ ಜೊತೆಗೆ ನೋಡುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದೇ ಮಲೆನಾಡು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿಸರ್ಗದ ಜೊತೆಗೆ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ನವೋದಯ ಕವಿತೆಯು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ತನ್ನ ಆದ್ಯತೆಯಾಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸೀಮಾತೀತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ತನ್ನ ತೋಳತೊಟ್ಟಿಲಲ್ಲಿ ತೂಗುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ರಮ್ಯವೆಂದು ನವೋದಯದವರನ್ನು ದೂರ ಇಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅಷ್ಟು ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಇಲ್ಲ. ನವೋದಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಈವತ್ತು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅವರು ಬರೆದದ್ದು ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಹೊಸತಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ಕ್ರಮವನ್ನು ನವೋದಯದ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಗಾಂಧಿ ಮತ್ತು ಅನೇಕರು ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಬೇಂದ್ರೆ

ಮುಂತಾದವರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ನೋಡಿದರು. ನಿಸರ್ಗವು ಅವರಿಗೆ ಬರೀ ಒಂದು ನಿಸರ್ಗವೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಅವರ ಶಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅವರು ಅದನ್ನು ನೋಡಿದ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಸಂಬಂಧವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ಥಿರವಾದ ಅರ್ಥ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ಕಾರಂತರು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅವರು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರವನ್ನು ನಮಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇವೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕುವೆಂಪು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ವಸ್ತುವಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಅವರು ಅದನ್ನು ಸಂವಾದಿಯಾದ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠವಾದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಅವರು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅದು ವೇಗವಾಗಿ ಮತ್ತು ನೋಟಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ದೇವರನ್ನು ಕಾಣುವುದು ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಭ್ರಮವೂ ಇದೆ. ನಿಸರ್ಗವು ಅವರಿಗೆ ಮಿತ್ರನೂ ಹೌದು. ಅವರು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನೂ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿಗೂಢತೆಯೂ ಇದೆ. ದೇವರ ದಯ ಕಾಣೋ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಕುವೆಂಪು ಯಾವುದೇ ಸಂಕೋಚವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ದೇವರು ರುಜು ಮಾಡುವುದು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅವರು ಹಾಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಪ್ರತಿಮೆಯೇ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾದ ಅವಕಾಶವೂ ಇದೆ. ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬೇಂದ್ರಯವರು ಹೇಳಿಕೊಂಡ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಮಾತು ಅವರು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಿದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಮೂಡಲ ಮನೆ ಮತ್ತು ಮುತ್ತಿನ ನೀರು ಹೊಸ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನವೋದಯದ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅವರು ಬರೆಯಲಾರರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಮನೋಭಾವದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕುಮಾರ ವ್ಯಾಸ, ಲಕ್ಷ್ಮೀಶ ಮುಂತಾದವರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನವೋದಯದ ಲೇಖಕರು ಬರೆಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನವೋದಯದ ಲೇಖಕರ ಮನೋಸ್ಥಿಯು ಬದಲಾಗಿದೆ. ಬೇಂದ್ರೆ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ಮುಂತಾದವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗವು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ದೇವರನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅವನನ್ನು ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕುವೆಂಪುರವರಲ್ಲಿ ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಕುವೆಂಪು ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಅನೇಕ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಸ್ವತಃ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡರು.

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ನೈಜತೆ ಅಥವಾ ನಿಸರ್ಗವಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರು ಹೇಗೆ ಜೊತೆಯಾಗಿ ಬಾಳಬಲ್ಲರು ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಕುವೆಂಪು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರು ನಿಸರ್ಗದ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡವುದೂ ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ. ನಿಸರ್ಗದ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನಾದರೂ ಕರೆಯುವುದಿದ್ದರೆ ಅದು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನೆ ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗವು ಸಹಜವೂ ಹೌದು. ಅದು ಸುಂದರವೂ ಹೌದು. ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಬೇರೆ ಅದನ್ನು ಬರಹದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸುವುದು ಬೇರೆ. ಬರಹವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗವು ಬೇಂದ್ರೆಯವರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪುರನ್ನು ಓದಿದಾಗ ನಮಗೆ ಮಲೆನಾಡಿಗೆ ಹೋಗಬೇಕೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅಂತರಂಗವೆರಡೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಮಿಳಿತ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವೆರಡೂ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡಿದ್ದು ಬೇರೆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಹೌದು. ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಕೆಲಸವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯದು ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಅವರು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನೋಡಿದರು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡರು. ಅವರು ಆಡಿದ ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಶಕ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಅನ್ವಯ ಎಂದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳೂ ಇದ್ದವು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ಪ್ರದೇಶದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ದೇಶಭಾಷೆಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವತರಿಣಿಕೆಯನ್ನು ಅವುಗಳು ಪಡೆದಿದ್ದವು. ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಮೋಹದಿಂದ ನವೋದಯದವರು ಬರೆದರೂ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಮತ್ತು ಇದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಆಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹಾಗೂ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಅನನ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಒಂದು ದೃಶ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಕ್ರಮವು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಾಳದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಶಿವ ಹಾಗೂ ಸುಂದರತೆಯು ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಲೇಖಕರು ಸತ್ಯಂ, ಶಿವಂ, ಸುಂದರಂ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಹತ್ವದ ತತ್ವವಾಗಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆಗೆ ಬರುವ ನಾಟಕೀಯತೆಯೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿವರಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯವು. ಅವರು ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಒಂದು ಆಂತರಿಕವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಕಾರಂತರು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಂತರಂಗವು ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಕಾರಂತರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಕಾರಂತರ ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ ಮತ್ತು ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ.

ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಮತ್ತು ಬೆಟ್ಟದಜೀವ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಗೆ ಕಾಡು ಪರಿವರ್ತನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಆಹಾರ ಹಾಗೂ ಅವನ ಆರ್ಥಿಕತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗ, ವಾಸ್ತವ, ಮನುಷ್ಯ ಹಾಗೂ ಅವನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ನಿಸರ್ಗದ ನಡುವೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ನಿಸರ್ಗದ ಮಡಿಲಿನಲ್ಲಿ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬಲ್ಲ. ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಕೀಲಿಕೈ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯವಾದ ತತ್ವವೂ ಆಗಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಹಕ್ಕಿಗಳು, ಹಣ್ಣುಗಳು, ಮರಗಳು ಆಕಸ್ಮಿಕವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವೆ. ಕಾರಂತರ ನಿಸರ್ಗದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಕುವೆಂಪುರವರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಿಸರ್ಗದ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ನಿಸರ್ಗವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗುವುದು .ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕನ್ನಡದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನವೋದಯಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ದಟ್ಟವಾದ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಂತರು ಹೇಳುವ ನಿಸರ್ಗವು ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗದ ವಿವಿಧ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ.

ನಿಸರ್ಗದ ಎದುರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗದ ಶಬ್ದಚಿತ್ರವು ಕುವೆಂಪುಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಲೆನಾಡನ್ನು ಅವರು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳುವುದು ಮತ್ತು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಆಗ ಹೆಚ್ಚು ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಿಸುವ ಪಂಜೆಯವರು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಮಲೆನಾಡನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವ ಕುವೆಂಪು ಅದನ್ನು ನಮಗೆ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಆ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಹೆಚ್ಚು ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಆಗುತ್ತಾರೆ. ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅನುಭವ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಜಗತ್ತು ಇದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅವರ ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿದ ಜಗತ್ತು ಇದೆ. ಮತ್ತು ನವೋದಯದ ಕವಿಗಳು ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಗೌರವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮಲೆನಾಡನ್ನು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ನೋಡುವಾಗ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾರಂತರು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ನವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಂಗ್ಯವು ನವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ.

ಮತ್ತು ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ನವ್ಯರು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ನವ್ಯರು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ವ್ಯಂಗ್ಯಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಇದೆ. ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ನೋಡಿದರು. ಸಂಕೇತವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಚಿಹ್ನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ಆಗುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಎನ್ನುವುನ್ನು ವ್ಯಂಗ್ಯವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಕೂಡಾ ಹೊಸದಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಡಿಗರ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹೊಗಳು ಭಟ್ಟ ಖಂಡಿತಾ ನಾನಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಮಾತಿಗೆ ಇರುವ ವಿಶೇಷವಾದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ಧ್ವನಿಯೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಭೂಮಿಗೀತದಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತವು ಬಿಡಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯಲ್ಲಿ ಬಯ್ಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಹೊಗಳುವುದು ಮತ್ತು ಹೊಗಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಬಯ್ಯವುದು ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಹೊರಡಿಸುತ್ತವೆ. ನವ್ಯದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕವಿತೆಯೂ ಹೌದು. ಅದು ಬರೀ ಒಂದು ನೋಟವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೊಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಂಗಿಯವರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಇವೆ. ಅಡಿಗರ ಮತ್ತೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅವರು ಭೂಮಿಗೀತವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಬರೆದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗವಿದೆ. ಭೂಮಿಯಿದೆ. ಕಡಲೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಆ ಯಾವ ಸಂಗತಿಯೂ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನವೋದಯದವರು ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಅಡಿಗರು ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ನಿಸರ್ಗವು ವ್ಯಾಮೋಹವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗವೇ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅಡಿಗರು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗಮನಿಸುವ ವಿಧಾನವೂ ಬೇರೆ ರೀತಿಯದೂ ಹೌದು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಂದು ಸಾರ ರೂಪವಾಗಿ ಅವರು ನೋಡುವುದು ಇಲ್ಲ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷವೂ ಇದೆ. ಅದು ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು.

ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಲ್ಲಲೂ ಬಾರದು.

ನಮ್ಮ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು

1.	ಕನಸುಗಳಿಗೆ ಕಿನಾರಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ*	ರವಿಕುಮಾರ್	ರೂ. 70.00
2.	ಕಿಲಾರಿ *	ಡಾ. ಎಸ್.ಎಮ್. ಮುತ್ತಯ್ಯ	ರೂ. 50.00
3.	ಸಂವೇದನೆ (ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ)*	ಡಾ. ಎಸ್. ಮಾರುತಿ	ರೂ. 160.00
4.	ಬೆಳಕಿನ ಪಾದ *	ಬಾಲಕೃಷ್ಣ ನಾಯಕ್ ಡಿ.	ರೂ. 40.00
5.	ಪಾತ್ರಗಳು ಇರಲಿ ಗೆಳೆಯ *	ಸತ್ಯನಾರಾಯಣರಾವ್ ಅಣತಿ	ರೂ. 50.00
6.	ದೂಸ್ರಾ *	ರವಿಕುಮಾರ್	ರೂ. 60.00
7.	ನೆಲದ ಮರೆಯ ನಿಧಾನ *	ಸಿದ್ದು ಯಾಪಲಾಪರವಿ	ರೂ. 40.00
8.	ಅಪರೂಪದ ಮನುಷ್ಯ *	ಆತ್ಮಕೂರ ವಾಮನಾಚಾರ್ಯ	ರೂ. 80.00
9.	ವಸಂತಸ್ಮೃತಿ *	ಡಿ.ಅರ್. ನಾಗರಾಜ್	ರೂ. 70.00
10.	ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ದುಡಿಮೆ *	ಡಾ. ಬಿ.ಹಚ್. ಅಂಜನಪ್ಪ	ರೂ. 200.00
11.	ಸರ್ವಜ್ಞನ ವಚನಗಳು	ಡಾ. ಕೆ.ಅರ್. ಗಣೇಶ್	ರೂ. 200.00
12.	ಕೃತಿಪ್ರವೇಶ (ಪ್ರೊ. ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ. ವೆಂಕಟೇಶ್ ಅವರ ಕೃತಿಗಳ ಸಮಗ್ರ ಅವಲೋಕನ) *	ಡಾ.ಎಸ್.ಎಸ್.ಅಂಗಡಿ.	ರೂ. 100.00
13.	ಮಣ್ಣಿನ ಕವಿತೆ *	ಡಾ. ನಿಂಗಪ್ಪ ಮುದೇನೂರು	ರೂ. 60.00
14.	ಸೊಂಡೂರು ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ *	ಡಾ. ನಿಂಗಪ್ಪ ಮುದೇನೂರು	ರೂ. 160.00
15.	ಲಿಖಿತ – ಅಲಿಖಿತ *	ಡಾ. ಎಸ್.ಎಮ್. ಮುತ್ತಯ್ಯ	ರೂ. 160.00
16.	ವರ್ತಮಾನ *	ಬಿ.ಪಿ. ಶಿವಾನಂದ ರಾವ್	ರೂ. 85.00
17.	ಗಾದೇಯ ಮಾತು *	ಪ್ರೊ. ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ. ವೇಂಕಟೇಶ್	ರೂ. 25.00
18.	ಹಡೆ ಏರಿಸಿದ ಸೂರ್ಯನ ಕುದುರೆ *	ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ ರಾವ್ ಅಣತಿ	ರೂ. 25.00
19.	ನಿಜದ ಬೆಳಗು *	ಅಕ್ಕಿ ಬಸವೇಶ್	ರೂ. 30.00
20.	ವಚನ ಬೆಳಗು *	ಡಾ. ನಾಗರಾಜ ಎಂ.	ರೂ. 70.00
21.	ವರದಿಗಾರರೇ ಈ ಕಡೆ ಸ್ವಲ್ಪ ನೋಡಿ*	ಪಿ. ರಾಜೇಂದ್ರ	ರೂ. 60.00
22.	ನಮ್ಮ ಕರ್ನಾಟಕ	ಪಿ. ರಾಜೇಂದ್ರ	ರೂ. 70.00
23.	ವೇದ–ತಂತ್ರ–ಸಂಸ್ಕೃತಿ *	ಡಾ. ಜಿ.ಬಿ. ಹರೀಶ್	ರೂ. 90.00
24.	ಸಖ–ಸಖಿ (ಗಜಲ್‌ಗಳು) *	ರವಿ ಹಂಪಿ	ರೂ. 40.00
25.	ಆಕಾಶದ ಹಾಡು *	ಅನಸೂಯದೇವಿ	ರೂ. 120.00

26. ಬಿಂಬದೊಳಗಣ ಪ್ರಾಣ * ಡಾ. ಹೆಬ್ಬಾಲೆ ನಾಗೇಶ್ ರೂ. 50.00
27. ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ
ಕನಸುಗಾರ ಕುಮಾರರಾಮ – ಓಂಕಾರಪ್ಪ ರೂ. 250.00
28. ಮಳೆಗಾಲದ ಕಾಡು * ಸ್ವಾಮಿನಾಥ ರೂ. 30.00
29. ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಡಾ. ಸರಜೂ ಕಾಟ್ಕರ್ ರೂ. 200.00
30. ಕರ್ನಾಟಕ ಬುಡಕಟ್ಟು ಭಾಷೆ * ಡಾ. ಎಸ್.ಎಸ್. ಅಂಗಡಿ ರೂ. 225.00
31. ಕತ್ತಲ ಬೆಳಗು * ಜ.ನಾ. ತೇಜಶ್ರೀ ರೂ. 40.00
32. ನವವಿಸರ್ಗ * ಡಾ. ಕವಿತಾ ರೈ ರೂ. 130.00
33. ಕಡಲ ತಡಿಯ ತಲ್ಲಣ* ಉಷಾ ಕಟ್ಟೆಮನೆ ರೂ. 150.00
ಡಾ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ
34. ಬಂಟರು ಬದುಕು ಮತ್ತು ಬದಲಾವಣೆ ಡಾ. ಶೇಖರ ರೂ. 300.00
35. ಸೆಕ್ಸ್ ವರ್ಕರ್ ಒಬ್ಬಳ ಆತ್ಮಕಥನ ಕೆ. ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ ರೂ. 150.00
36. ಈ ಕ್ಷಣ * ಜ್ಯೋತಿ ಗುರುಪ್ರಸಾದ್ ರೂ. 65.00
37. ಗಣೇಶನ ಬೆಂಗ್ಳೂರು ಯಾತ್ರೆ* ಪ್ರಕಾಶ್ ಕೆ. ನಾಡಿಗ್ ರೂ. 65.00
38. ಕೃಷ್ಣ ಕಷಾಯ * ಪಿ.ವಿ. ರಾಮಚಂದ್ರ ರೂ. 100.00
39. ರಾವಣನ ಡೈರಿ ಹಾ.ಮ್ಯೆ. ಸೂರಿ ರೂ. 150.00
40. ಮೊಪಾಸಾನ ಕಥೆಗಳು ಪಿ.ವಿ. ರಾಮಚಂದ್ರ ರೂ. 350.00
41. ತಂತಿ ಪಕ್ಷಿ * ಜ್ಯೋತಿ ಗುರುಪ್ರಸಾದ್ ರೂ. 60.00
42. ವಕ್ರರೇಖೆ * ಡಾ. ಜಿ.ಬಿ. ಹರೀಶ್ ರೂ. 300.00
43. ತುಮಕೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ
ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿ * ಡಾ. ಎಸ್. ನಾಗರತ್ನಮ್ಮ ರೂ. 125.00
44. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅಸಹಕಾರ ಮತ್ತು ನಾಗರೀಕ
– ಕಾನೂನು ಭಂಗ ಚಳುವಳಿ * ಡಾ. ಎಸ್. ನಾಗರತ್ನಮ್ಮ ರೂ. 175.00
45. ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘರ್ಷ ಡಾ. ರವಿ ಛಲವಾದಿ ರೂ. 225.00
46. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ
ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಕಥನದ ಸ್ವರೂಪ * ಡಾ. ರಾಜೇಂದ್ರ ತಗಡ್ಲಿ ರೂ. 175.00
47. ಮಾಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ ಪಿ. ರಾಜೇಂದ್ರ ರೂ. 125.00
48. ಊರು ಮನೆ (ಸಣ್ಣ ಕಥೆಗಳ ಸಂಕಲನ) ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಕೊಡಸೆ ರೂ. 160.00
49. ಮುಖಾ – ಮುಖಿ * ಬಿ.ಪಿ. ಶಿವಾನಂದ ರಾವ್ ರೂ. 85.00
50. ಜೋಲಿ ಲಾಲಿ * ಜ್ಯೋತಿ ಗುರುಪ್ರಸಾದ್ ರೂ. 160.00
51. ಅನಸೂಯಾ ಕಥೆಗಳು * ಡಾ. ಅನಸೂಯಾ ದೇವಿ ರೂ. 100.00
52. ರಾಜಕೀಯ ಕಥೆಗಳು * ಡಾ. ಜಿ. ವೀರಭದ್ರಗೌಡ ರೂ. 100.00
53. ಜನಪದ ಕತೆಗಳು:ಆಶಯಗಳು ಡಾ. ವಾಮದೇವ ರೂ. 160.00
54. ಅಮೂರ್ತ ಕನ್ನಡಿ * ಡಾ. ಟಿ.ಡಿ. ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ ರೂ. 100.00
55. ವ್ಯಾಸಕೂಟ ಮತ್ತು ದಾಸಕೂಟ * ಡಾ. ಅನಸೂಯಾ ದೇವಿ ರೂ. 250.00
56. ಹೃದಯವಂತ ವಿಷ್ಣು * ವಿನೋದ್ ಕುಮಾರ್ ಬಿ. ರೂ. 95.00
57. ಮಿಣ ಮಿಣ ಚೀಣಾ * ತ್ರಿವೇಣಿ ಶಿವಕುಮಾರ್ ರೂ. 175.00
58. ಸನೂತನ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ * ಸ್ವಾಮಿನಾಥ ರೂ. 80.00

59.	ದಿಗ್ದರ್ಶಕರು*	ಅರುಣ್ ಎಲ್.	ರೂ. 80.00
60.	ವಚನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವಿಕಾಸ	ಡಾ. ಹಾ.ಮ. ನಾಗಾರ್ಜುನ	ರೂ. 80.00
61.	ಸರಸ್ವತಿ *	ಡಾ. ಬಿ.ಆರ್. ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ	ರೂ. 300.00
62.	ನಿಡುಗಲ್ಲು ದುರ್ಗದ ಕಥನ *	ಡಾ. ಡಿ. ಕೆ. ಚಿತ್ತಯ್ಯ ಪೂಜಾರ್	ರೂ. 250.00
63.	ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು *	ಡಾ. ಹಾ.ಮ. ನಾಗಾರ್ಜುನ	ರೂ. 480.00
64.	ಕಮಲದೇಸಾಯಿ ಕಥೆಗಳು	ಅನು: ಚಂದ್ರಕಾಂತ ಪೋಕಳೆ	ರೂ. 120.00
65.	ಪ್ರೀತಿ ಏನೆನ್ನಲ್ಲಿ ನಿನ್ನ	ರೂಪಾ ಎಲ್. ರಾವ್	ರೂ. 70.00
66.	ಹೆಜ್ಜೆ ಮೂಡದ ಹಾದಿಯಲಿ	ಸುಧೇಶ್ ಶೆಟ್ಟಿ	ರೂ. 160.00
67.	ಹಕ್ಕಿ ಹರಿವ ನೀರು	ಡಾ. ಕವಿತಾ ರೈ	ರೂ. 60.00
68.	ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ *	ಡಾ. ತಳವಾರ ವಾಮದೇವ	ರೂ. 110.00
69.	ಸಾಧಕರ ಹಾದಿ	ಕೆ.ಎನ್. ಪರಾಂಜಪೆ	ರೂ. 100.00
70.	ಸಾಧನಶೀಲ (ಡಾ.ಎ.ವಿ.ಪ್ರಸನ್ನ ಅವರ ಅಭಿನಂಧನ ಗ್ರಂಥ)		ರೂ. 225.00
71.	ಗಡಿಪಾರು	ಚಂದ್ರಕಾಂತ ಪೊಕಳೆ	ರೂ. 150.00
72.	ರಾಜ್ಯಾಯಣ	ಪಿ. ರಾಜೇಂದ್ರ	ರೂ. 150.00
73.	ಇಂಧನ *	ಚಂದ್ರಕಾಂತ ಪೊಕಳೆ	ರೂ. 100.00
74.	Cosmic Joke	Raghav Chinivar	ರೂ. 250.00
75.	Urbanization Industrialization In Karnataka	Dr. Chandrappa	ರೂ. 480.00
76.	ಅಪ್ಪನ ಪ್ರತಿರೂಪ ಮತ್ತಿತರ ಕತೆಗಳು	ಡಾ. ಟಿ.ಡಿ.ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ	ರೂ. 100.00
77.	ನೀಲಕುರುಂಜಿ (ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು) *	ಎಂ.ಶಿವರಾಮಯ್ಯ	ರೂ. 220.00
78.	ಬಳ್ಳಾರಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳು *	ಡಾ. ವೀರೇಶ್ ಬಳ್ಳಾರಿ	ರೂ. 200.00
79.	ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಭಾಷೆ ಕನ್ನಡ & ಶಿಕ್ಷಣದ ಹಕ್ಕುಗಳು *	ಡಾ. ಹಾ.ಮಾ.ನಾಗಾರ್ಜುನ	ರೂ. 170.00
80.	ವೀರ ವನ್ತೆ ದುರ್ಗವ್ವ	ಡಾ. ಎಲ್ಲಪ್ಪ ಕೆ.ಕೆ.ಪುರ	ರೂ. 100.00
81.	ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹೊಯ್ಸಳ ದೇವಾಲಯಗಳು	ಡಾ. ಶೋಭ	ರೂ. 250.00
82.	ಕಾಗದದ ದೋಣಿ ಯಾನ-1	ಎಸ್.ಎಂ. ಪೆಜತ್ತಾಯ	ರೂ. 180.00
83.	ಕಾಗದದ ದೋಣಿ ಯಾನ-2	ಎಸ್.ಎಂ. ಪೆಜತ್ತಾಯ	ರೂ. 180.00
84.	ಶರ್ವಾಣಿ	ಸುನಿತಾರಾಜು	ರೂ. 70.00
85.	ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೆಡಗು	ಡಾ. ರಾಜು ಕೆ.ಎಸ್.	ರೂ. 80.00
86.	ನಮ್ಮ ರಕ್ಷಕ ರಕ್ಷಾ	ಎಸ್.ಎಂ. ಪೆಜತ್ತಾಯ	ರೂ. 40.00
87.	ಅಮ್ಮ ಹೇಳಿದ ಕತೆಗಳು *	ತ್ರಿವೇಣಿ ಶಿವಕುಮಾರ್	ರೂ. 60.00
88.	ನಮ್ಮ ಕರ್ನಾಟಕ-2011	ಸೃಷ್ಟಿನಾಗೇಶ್	ರೂ. 130.00
89.	ಸುದ್ಧಿಯ ಹಿಂದೆ*	ಡಿ.ವಿ. ರಾಜಶೇಖರ್	ರೂ. 70.00
90.	ಮೈಲಾರ ಬಸವಲಿಂಗ ಶರಣರ ತ್ರಿವಿಧಿಕರಣ*	ಡಾ. ಹಾ.ಮಾ. ನಾಗಾರ್ಜುನ	ರೂ. 250.00
91.	ವೀರವನ್ತೆ ದುರ್ಗವ್ವ (ನಾಟಕ)	ಡಾ. ಯಲ್ಲಪ್ಪ ಕೆ.ಕೆ.ಪುರ	ರೂ. 70.00
92.	ಹಕ್ಕಿ ಹರಿವ ನೀರು	ಡಾ. ಕವಿತಾ ರೈ	ರೂ. 40.00
93.	ವೀರವನ್ತೆ ದುರ್ಗವ್ವ (ಕಾದಂಬರಿ)	ಡಾ. ಯಲ್ಲಪ್ಪ ಕೆ.ಕೆ.ಪುರ	ರೂ. 120.00

94.	ಲೋಕಾಮುದ್ರಾ (ನಾಟಕ)	ಡಾ. ಕವಿತಾ ರೈ	ರೂ. 50.00
95.	ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ	ಡಾ. ತಳವಾರ ವಾಮದೇವ	ರೂ. 110.00
96.	ಅಲ್ಲುಂಟು ನೆಂಟು	ಬಿ.ಎಸ್. ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ	ರೂ. 70.00
97.	ವೇಶ್ಯೆಯರು ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು	ಪ್ರೊ. ಶಿವರಾಮಯ್ಯ	ರೂ. 125.00
98.	ಪುಟಾಣಿಗಳಿಗಾಗಿ ಪುಟ್ಟ ಕಥೆಗಳು *	ಪ್ರಕಾಶ್ ಕೆ. ನಾಡಿಗ್	ರೂ. 70.00
99.	ತುತ್ತಿಗೊಂದು ಕಥೆ (ಮಕ್ಕಳ ಕಥೆಗಳು)*	ಸುನೀತಾ ರಾಜು	ರೂ. 80.00
100.	ಬ್ಲಾಗಿಸು ಕನ್ನಡ ಡಿಂಡಿಮವ	ಚೇತನ ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ	ರೂ. 90.00
101.	ಭಾರತ ಮತ್ತು ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ಕಾಶ್ಮೀರ *	ಡಾ. ಸಿ.ಚಂದ್ರಪ್ಪ	ರೂ. 225.00
102.	ತರಂಗಿಣಿ ತೀರದಲ್ಲಿ *	ಆತ್ಮಕೂರ ವಾಮನಾಚಾರ್ಯ	ರೂ. 225.00
103.	ಆಲೋಡನ *	ಆನಂದ ಝುಂಜರವಾಡ	ರೂ. 150.00
104.	ನಾದಲೋಕದ ರಸನಿಮಿಷಗಳು	ಶಿರೀಷ ಜೋಷಿ	ರೂ. 150.00
105.	ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯಯಾನ *	ಡಾ. ಬಿ.ಆರ್.ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ	ರೂ. 200.00
106.	ಸಂಘರ್ಷ*	ಮಾಲತೇಶ ಸಿದ್ಧಮ್ಮನವರು	ರೂ. 50.00
107.	ಅಜ್ಜಿ ಹೇಳಿದ ಕಥೆಗಳು *	ಡಾ. ಅನಸೂಯದೇವಿ	ರೂ. 100.00
108.	ಭುವನದ ಬೆರಗು *	ತ್ರಿವೇಣಿ ಶಿವಕುಮಾರ್	ರೂ. 150.00
109.	ಅಮ್ಮಿ (Ammi Saeed mirza)	ರಾಹು	ರೂ. 470.00
110.	ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರೀತಿ *	ಡಾ. ಅನಸೂಯದೇವಿ	ರೂ. 300.00
111.	ರಾಣಿ ಕಥೆಗಳು*	ಡಾ. ವೀರಭದ್ರಗೌಡ	ರೂ. 150.00
112.	ಶತಪದಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ*	ಮಹೇಶ ದೇಶಪಾಂಡೆ	ರೂ. 70.00
113.	ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ವೈದ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನ *	ಡಾ. ಕವಿತಾ ಎಸ್.ಎಚ್.	ರೂ. 80.00
114.	ಜೋಲಿ ಲಾಲಿ (ಭಾಗ-2) *	ಜ್ಯೋತಿ ಗುರುಪ್ರಸಾದ್	ರೂ. 250.00
115.	ನಮ್ಮ ಆರೋಗ್ಯ ನಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿ	ಡಾ. ಲೀಲಾವತಿ ದೇವದಾಸ್	ರೂ. 200.00
116.	ಬೇಂದ್ರೆ-ಶರೀಫರ ಕಾವ್ಯಾಯಾನ	ಸುನಾಥ ದೇಶಪಾಂಡೆ	ರೂ. 350.00
117.	ಪಡು-ಮೂಡು *	ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ	ರೂ. 500.00
118.	ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು	ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ	ರೂ. 350.00
119.	ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು	ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ	ರೂ. 350.00
120.	ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು	ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ	ರೂ. 350.00
121.	ಸುಗಂಧ ಪುಷ್ಪ *	ಹಾ.ಮ. ನಾಗಾರ್ಜುನ	ರೂ. 175.00
122.	ಸೆಕ್ಯೂಲರ್‌ವಾದ:ಬುಡ-ಬೇರು	ರಾಹು	ರೂ. 300.00
123.	ಕವಿತೆಯ ಓದು	ಪ್ರಭಾಕರ ಆಚಾರ್ಯ	ರೂ. 150.00
124.	ಆರನೆಯ ಹೆಂಡತಿಯ ಆತ್ಮಕಥೆ (My Feudal Lord)	ರಾಹು	ರೂ. 400.00
125.	ಮೈ ಫಾದರ್ ಬಾಲಯ್ಯ	ಡಾ. ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ	ರೂ. 180.00
126.	ಪೀಠಾಧಿಯಪತಿಯ ಪತ್ನಿ (Blasphemy)	ರಾಹು	ರೂ. 350.00
127.	ಹಾಡುವ ಹಕ್ಕಿಯ ಶೋಕಗೀತೆ*	ಡಾ.ಅಪ್ಪಗೆರೆ ಸೋಮಶೇಖರ್	ರೂ. 130.00
128.	ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು	ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ.	ರೂ. 500.00
129.	ಯಾತ್ರಿಕನ ಕನಸು (Alchimest)	ಡಾ. ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ	ರೂ. 160.00
130.	ದಾಂಪತ್ಯ ನಿಷ್ಠೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆಯೇ?	ಸುನಂದ ಕಡಮೆ	ರೂ. 160.00

131. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತ ಭಾಷಾ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಓಂಕಾರಪ್ಪ ರೂ. 200.00
132. ನೋಯುವ ಹಲ್ಲಿಗೆ ಹೊರಳುವ ನಾಲಿಗೆ ಡಾ.ಹೆಚ್.ಎಸ್.ಅನುಪಮಾ ರೂ.200.00
133. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ. ರೂ. 500.00
134. ಬಹುರೂಪಿ ಭಾರತ ತ್ರಿವೇಣಿ ಶಿವಕುಮಾರ್ ರೂ. 250.00
135. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ. ರೂ. 400.00
136. ಹೊಸಪಕ್ಷಿ ರಾಗ ಜ್ಯೋತಿ ಗುರುಪ್ರಸಾದ್ ರೂ. 200.00
137. ತೇಲ್ನೋಟ ಕು.ಗೋ ರೂ. 150.00
138. ಆಟಗಳು ಪ್ರಕಾಶ್ ಕೆ. ನಾಡಿಗ್ ರೂ. 80.00
139. ಕನಸಿನೂರಿನ ಕಿಟ್ಟಣ್ಣ ಕೆ. ಪ್ರಭಾಕರನ್ ರೂ. 80.00
140. ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಹಾಸ್ಯ ಕು.ಗೋ ರೂ. 80.00
141. ಒಂದು ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಏಕಾಂತ
(One Hundred Years of Solitude)
ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್ ರೂ. 450.00
142. ಜೀವಸಿರಿ ವಸುಂಧರಾ ಭೂಪತಿ ರೂ. 150.00
143. ಅಲೆಮಾರಿ ಒಬ್ಬನ ಆತ್ಮಕತೆ..!(Gulliver Trevels)
ಡಾ. ಟಿ.ಡಿ.ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ ರೂ. 200.00
144. ಶಾಲ್ಮಲಿ (ಹಿಂದಿ ಅನುವಾದ) ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್ ರೂ. 160.00
145. ತೆರವು (ಮರಾಠಿ ಅನುವಾದ) ಚಂದ್ರಕಾಂತ ಪೊಕಳೆ ರೂ. 80.00
146. ಅನನ್ಯ (ಕನ್ನಡ ತಮಿಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಅವಲೋಕನ) ಡಾ॥ ತಮಿಳ್ ಸೆಲ್ವಿ ರೂ.160.00
147. ಧರೆಹೊತ್ತಿ ಉರಿದಾಗ (ಸಂಪುಟ–1) ರಾಹು ರೂ. 450.00
(ಭಾರತ ವಿಭಜನೆಯ ದುರಂತ ಕಥೆಗಳು)
148. ಧರೆಹೊತ್ತಿ ಉರಿದಾಗ (ಸಂಪುಟ–2) ರಾಹು ರೂ. 450.00
(ಭಾರತ ವಿಭಜನೆಯ ದುರಂತ ಕಥೆಗಳು)
149. ಧರೆಹೊತ್ತಿ ಉರಿದಾಗ (ಸಂಪುಟ–3) ರಾಹು ರೂ. 450.00
(ಭಾರತ ವಿಭಜನೆಯ ದುರಂತ ಕಥೆಗಳು)
150. ದಯವಿಟ್ಟು ಮುಚ್ಚಬೇಡಿ ರಸ್ತೆ ಗುಂಡಿಗಳನ್ನು ಶಾಂತರಾಜ್ ಐತಾಳ್ ರೂ. 150.00
151 ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ಪಯಣ
(Journey to the Center of the Earth) ಡಾ. ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ ರೂ. 225.00
152 ಕೊಡಚಾದ್ರಿ (ಸಾಧಕರ ನುಡಿ ಚಿತ್ರಗಳು) ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಕೊಡಸೆ ರೂ. 180.00
153 ಸುಡಗಾಡ ಕಾಯ ಡಾ. ಅನುಬೆಳ್ಳೆ ರೂ. 125.00
154 ಕರುಳ ತೆಪ್ಪದ ಮೇಲೆ ಚಿದಾನಂದ ಸಾಲಿ ರೂ. 70.00
(ಖುಷ್ವಂತ್‌ಸಿಂಗ್‌ರ ಟ್ರೈನ್ ಟೂ ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ನಾಟಕ)
155 ದೇವನೊಬ್ಬ ಬೇಕೆ ? ಡಾ. ಶೀಪರಮಟ್ಟಿ ರೂ. 150.00
156 ಮೊಪಾಸನ ಕಥೆಗಳು ಭಾಗ 1 ಡಾ. ಪಿ.ವಿ. ರಾಮಚಂದ್ರ ರೂ. 450.00
157 ಮೊಪಾಸನ ಕಥೆಗಳು ಭಾಗ 2 ಡಾ. ಪಿ.ವಿ. ರಾಮಚಂದ್ರ ರೂ. 450.00
158. ದಾಹ ಡಾ. ಟಿ.ಡಿ.ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ ರೂ. 200.00
159. ಕತ್ತಲಲ್ಲಿ ಕೊಲೆ (MURDER IN THE DARK)
ಡಾ. ನವೀನ್ ಹಳೇಮನೆ ರೂ. 80.00

160.	ಆಮೇನ್ – ದಮನಿತ ದೀದಿಯ ಆತ್ಮಕಥನ	ಸಿಸ್ಟರ್ ಜೆಸ್ಮಿ	ರೂ. 240.00
161.	ಬೆಸುಗೆಯ ಬಂಧನದಲ್ಲಿ	ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್	ರೂ. 350.00
162.	ಮಲೆಯಾಳದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪೆಣ್ ಕಥೆಗಳು	ಪಾರ್ವತಿ ಜಿ. ಐತಾಳ್	ರೂ. 210.00
163.	ಭಯೋತ್ಪಾದಕ	ರಾಹು	ರೂ. 225.00
164.	ಬೆಸುಗೆಯ ಬಂದನದಲ್ಲಿ	ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್	ರೂ. 350.00
165.	ಸಂಗೀತಲೋಕದ ಸವಿನೆನಪುಗಳು	ಶೀರೀಷ ಜೋಷಿ	ರೂ. 100.00
166.	ಜೀವನವೆನ್ನುವ ಅದ್ಭುತ!	ಕೆ. ಪ್ರಭಾಕರನ್	ರೂ. 250.00
167.	ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಅನ್ಯವಾದಗಳು	ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ	ರೂ. 300.00
168.	ಕರುಣಾಳು, ಬಾ ಬೆಳಕೆ (FEVER)	ಅನಸೂಯದೇವಿ	ರೂ. 180.00
169.	ದಾಂಪತ್ಯ ಯೋಗ	ಡಾ. ನಾ ಮೊಗಸಾಲೆ	ರೂ. 180.00
170.	ಅಜೇಯ (The Count of Monte Cristo)	ಡಾ. ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ	ರೂ. 400.00
171.	ಸಂಗೀತಲೋಕದ ಸವಿನೆನಪುಗಳು	ಶಿರೀಷ ಜೋಶಿ	ರೂ. 100.00
172.	ಚಮತ್ಕಾರಿ ದೇಹ ವಿಸ್ಮಯಕಾರಿ ಮನಸು	ಡಾ. ಶೀಪರಮಟ್ಟಿ	ರೂ. 150.00
173.	ಕಸ್ತೂರಬಾ	ಡಾ.ಪ್ರಭಾಕರ್ ಎಂ. ನಿಂಬರಗಿ	ರೂ. 300.00
174.	ಇದು ವಿದಾಯವಲ್ಲ	ಪಾರ್ವತಿ ಜಿ. ಐತಾಳ್	ರೂ. 160.00
175.	ಎಲ್ಲೇ ಮೀರಿ (N GUGI W THIONG 'O)	ಡಾ. ಎಚ್. ಎಸ್. ನಾಗಭೂಷಣ್	ರೂ. 200.00
176.	ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಚೀನೀ ಕಥೆಗಳು	ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್	ರೂ. 230.00
177.	ಹಿಮ (ORAHAN PAMUK)	ಡಾ. ಕೆ.ಎಸ್. ವೈಶಾಲಿ	ರೂ. 550.00
178.	ಡೋರಿಯನ್ ಗ್ರೇನ ಬಾವಚಿತ್ರ (Picture Of Dorean greay)	ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್	ರೂ. 160.00
179.	ಕಥನವಕಾಶ (ಅನುವಾದಿತ ಕತೆಗಳು)	ಚಿದಾನಂದ ಸಾಲಿ	ರೂ. 150.00
180.	ಪ್ರೀತಿಯ ನಲವತ್ತು ನಿಯಮಗಳು (THE FORTY RULES OF LOVE) ELIF SHAFAK	ಮಮತಾ ಜಿ ಸಾಗರ	ರೂ. 400.00
181.	ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ–ಶ್ರೀ ದರ್ಶನ	ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಕೃ. ದೇಸಾಯಿ	ರೂ. 150.00
182	ಭಾಮಾ ದಲಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆ	ಡಾ. ಎಚ್.ಎಸ್. ನಾಗಭೂಷಣ್	ರೂ. 180.00
183	ಅಷ್ಟವಕ್ರನೂ ಅಪೂರ್ವ ಸುಂದರಿಯೂ (THE HUNCH BACK OF NOTRE DAME)	ಡಾ. ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ	ರೂ. 225.00
184	ರಾತ್ರಿ ಕಪ್ಪು.... ಕೊಡ ಕಪ್ಪು	ಚಂದ್ರಕಾಂತ ಪೋಕಳೆ	ರೂ. 200.00
185	ಲಾಸ್ಟ್ ಲೋಕಲ್ ಲೋಸ್ಟ ಲವ್	ರಾಜೀವ್ ನಾಯಕ್	ರೂ. 120.00
186	ವಿವಾಹ ಬೋಜನವಿದು	ಶಾಂತರಾಜ್ ಐತಾಳ್	ರೂ. 120.00
187	ನೆನಪಿನಂಗಳದಲ್ಲಿ ವೈಯನ್ಕೆ, ವಡ್ಡರ್ಸೆ,	ಪೂಜಾರಿ ಚಿದಂಬರ ಬೈಕಂಪಾಡಿ	ರೂ. 140.00
188	ನನ್ನವರು (MAVALLU)	ಸುಲೋಚನ	ರೂ. 190.00
189	ವಯನಾಡಿನ ಕನಸು	ಪಾರ್ವತಿ ಜಿ. ಐತಾಳ್	ರೂ. 100.00
190	ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂಬಲ	ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ.	ರೂ. 260.00
191	ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದ ಮತ್ತು ಅನ್ಯವಾದಗಳು	ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ.	ರೂ. 350.00
192	ದಡವ ಹಡೆದ ನದಿ (ಕವಿತೆಗಳು)	ಎಚ್.ಎನ್. ಈಶಕುಮಾರ್	ರೂ. 100.00

193	ಭಾರತದ ಜ್ವಲಂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಮತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮ	ಅಭಿಲಾಷಾ ಆರ್.	ರೂ. 100.00
194	ಕೃಷ್ಣವೇಣಿ (ಕಾದಂಬರಿ)	ವೆಂಕಟಗಿರಿ ಕಡೇಕಾರ್	ರೂ. 170.00
195	ಆಕಾಶದ ಕರೆ (ಸಣ್ಣ ಕಥೆಗಳು)	ಡಾ. ಅನಸೂಯಾದೇವಿ	ರೂ. 350.00
196	ಬುಡಕಟ್ಟು ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆ	ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ. ಮುತ್ತಯ್ಯ	ರೂ. 170.00
197	ಮರಳ ದಿಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ (The women in the dunes)	ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್	ರೂ. 160.00
198	ಉಪೇಂದ್ರನಾಥ ಅಶ್ಕರರ ಐದು ನೀಳ್ಗಥೆಗಳು	ಪಾರ್ವತಿ ಜಿ. ಐತಾಳ್	ರೂ. 100.00
199	ಮಾಫಿಯಾ	ಕೆ.ಕೆ. ಗಂಗಾಧರನ್	ರೂ. 540.00
200	ಲುಷನ್‌ರ ಆಯ್ದ ಹತ್ತು ಕಥೆಗಳು	ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್	ರೂ. 150.00
201	ಆಲಂಪನಾ	ಶ್ಯಾಮಲಾ ಮಾದವ	ರೂ. 250.00
202	ಬ್ಲ್ಯಾಕ್ ಕಾಫಿ	ಅನು ಬೆಳ್ಳೆ	ರೂ. 180.00
203	ಮಲಾಣ್	ಶಾಂತನಾಯ್ಕ ಶೀರಗಾನಹಳ್ಳಿ	ರೂ. 310.00
204	ಮಲೆಯಾಳದ ಮಹಿಳಾ ಕಥನ	ಪಾರ್ವತಿ ಜಿ. ಐತಾಳ್	ರೂ. 270.00
205	ಮಾರಾಟಗಾರನ ಸಾವು	ಎಂ.ಎಸ್. ರಘುನಾಥ	ರೂ. 140.00
206	ಜೆನ್ ಅನುಭವ	ವಿಜಯ್‌ನಾಗ್	ರೂ. 360.00
207	ದೇಸಿ ದಿಬ್ಬಣ	ಡಾ. ಕೆ.ಎಲ್. ದಿವ್ಯ	ರೂ. 220.00
208	ಗೋಡೆ	ಡಾ. ಸಿ.ಎಸ್. ದ್ವಾರಕನಾಥ್	ರೂ. 400.00
209	ಕಥೆಗಳ ಕಟ್ಟು	ಅಮರೇಶ್ ನುಗಡೋಣಿ	ರೂ. 350.00
210	ಒಲವು ತುಂಬಿದ ದಾರಿ (ಪ್ರೇಮ ಕಥನಗಳು)	ಕೇಶವ ಮಳಗಿ	ರೂ. 280.00
211	ಅರೇಬಿಯನ್ ನೈಟ್ಸ್ ಭಾಗ–1	ಶರಣಪ್ಪ ಜಿ	ರೂ. 600.00
212	ಅರೇಬಿಯನ್ ನೈಟ್ಸ್ ಭಾಗ–2	ಶರಣಪ್ಪ ಜಿ	ರೂ. 425.00
213	ಭೂಮಿಗೆ ಬಂದ ಗಂಧರ್ವ	ಡಾ. ಹೆಚ್.ಎಲ್. ನಾಗೇಗೌಡ	ರೂ. 350.00
214	ಒಂಟಿದನಿ (ಬೋರಿಷ್ ಪಾಸ್ತಾರ್‌ನಕ್)	ಕೇಶವಮಳಗಿ	ರೂ. 260.00
215	ಪರ್ಯಾಯ ನೋಟಗಳು (Paralex veiw. Salvoj zizek)	ಕೇಶವಶರ್ಮ	ರೂ. 530.00
216	ಗಾನ್ ವಿತ್ ದ ವಿಂಡ್	ಶ್ಯಾಮಲ ಮಾಧವ	ರೂ. 750.00
217	ಕಥಾ ಸಮಾಹಾರಂ	ಪ್ರಭಾಕರನ್ ಕೆ.	ರೂ. 150.00
218	ವದರಿಂಗ್ ಹೈಟ್ಸ್	ಶ್ಯಾಮಲ ಮಾಧವ	ರೂ. 400.00
219	ನನ್ನ ಬದುಕು (My Life) ANTON CHEKHOV	ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ:ಮಡಿವಾಳಪ್ಪ ತಟ್ಟಿಮನಿ	ರೂ. 125.00
220	ಆರ್ತ	ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ಗೀತಾ ಶೆಣೈ	ರೂ. 150.00
221	ಮೂರನೆ ದಡ	ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ಎ.ಎನ್. ಪ್ರಸನ್ನ	ರೂ. 220.00
222	ದೇವರುಗಳ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ	ಬೋಳುವಾರು ಮಹಮದ್ ಕುಂಞಿ	ರೂ. 160.00
223	ಸಫಾ	ಪ್ರಸಾದ್ ನಾಯ್ಕ್	ರೂ. 350.00
224	ಹಲವು ಜೀವನ ಹಲವು ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು	ಎನ್. ಶ್ರೀಧರ್	ರೂ. 200.00
225	ಜಪಾನೀನ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಕಥೆಗಳು	ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ವಿಜಯ್ ನಾಗ್	ರೂ. 200.00
226	ನವಿಲು ಪುರಾಣ	ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ಕೆ.ಈ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣ	ರೂ. 450.00
227	ಶಬರಿಗಾದನು ಅತಿಥಿ ದಾಶರಥಿ	ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಕೃ ದೇಸಾಯಿ	ರೂ. 125.00

228 ಪಡೆಯದ ಭಾಗ್ಯ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಕೃ ದೇಸಾಯಿ ರೂ. 125.00
229 ಗೂಳಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ನಲ್ಲತಂಬಿ ರೂ. 225.00
230 ನೀರದೀವಿಗೆ ಕೆ.ವೈ.ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ ರೂ. 260.00
231 ವೈದ್ಯಕೀಯ ವೃತ್ತಿ ಉದ್ಯೋಗ ಉದ್ಯಮ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ: ರಾಹು ರೂ. 325.00
232 ಬದುಕಿರುವುದೇ ಕಥೆ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಟಿ.ಎಸ್. ರಘುನಾಥ್ ರೂ. 725.00
233 ಒಡೆದ ಕನ್ನಡಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್ ರೂ. 220.00
234 ತಣ್ಣನೆಯ ಮಾಂಸ ಮತ್ತು ಇತರ ಕಥೆಗಳು ಡಾ.ಕೆ.ಎಲ್.ದಿವ್ಯ ರೂ. 170.00
235 ಹೆರೊಡೊಟಸನ ಸಮರ ಕತೆಗಳು ಶಿವರಾಮಯ್ಯ
ಡಾ.ಎಚ್.ವಿ.ರಂಗಾಚಾರ್ ರೂ. 275.00
236 ಒಂದು+ ಮತ್ತು ನೂರುಕಥೆಗಳು ಪ್ರೊ. ಕೆ.ಈ. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣ ರೂ. 350.00
237 ಮನಸು ಮಾಗಿದ ಸುಸ್ವರ ಜ್ಯೋತಿ ಗುರುಪ್ರಸಾದ್ ರೂ. 350.00
238 ಬುದ್ಧ ಬಾಬಾಸಾಹೇಬ ಮತ್ತು ನಾನು ಅಶೋಕ್ ರೂ. 160.00
239 ಒಂದು ತುಂಡು ಗೋಡೆ ಬೋಳುವಾರು ಮಹಮದ್ ಕುಂಞ ರೂ. 150.00
240 ಮಲೆಯಾಳದ ಪೆಣ್ ಕಥನ ಕಮಲ ಹೇಮ್ಮಿಗೆ ರೂ. 320.00
241 ಸೂರ್ಯ ಶಿಖರ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ ರೂ.3 20.00
242 ದಲಿತ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ : ಭಾರತೀಯ ಭೌತಿಕವಾದ
ಚಾರ್ವಕ ದರ್ಶನ : ಕೆಲವು ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಲಕ್ಕೂರು ಆನಂದ ರೂ. 210.00
243 ಈಡಿಪಸ್ ಮತ್ತು ಅಂತಿಗೊನೆ ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್ ರೂ. 125.00
244 ಪ್ರಶಾಂತ ನೀಲಾಕಾಶ ಉಷಾಶ್ರೀ ರೂ. 550.00
TEN THOUSAND MILES WITH CLOUDS
245 ಸುಂದರವನದಲ್ಲಿ ನೊಣದ ರಾಜ್ಯಭಾರ
ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ಸುನೀತ ಕುಶಾಲನಗರ ರೂ. 120.00
246 ನಖಾಶಿಖಾಂತ (ಮಲೆಯಾಳಂ ಕಥೆಗಳು) ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ಪ್ರಭಾಕರನ್.ಕೆ ರೂ. 275.00
247 ಭಾಷಾಂತರ ಜಗತ್ತು ಪರ್ವತಿ ಜಿ ಐತಾಳ್ ರೂ. 180.00
248 ಹೆಣೆಯುತ್ತಿದೆ ಜೇಡ ಬಲೆಯ.....* ಪ್ರೊ. ಶಿವರಾಮಯ್ಯ ರೂ. 200.00
249 ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ರೂ. 400.00
250 ಅನುಪಲ್ಲವಿ ಆತ್ಮಕೂರ ವಾಮನಚಾರ್ಯ ರೂ. 160.00
251 ಕಥೆ– ಚಿತ್ರಕಥೆ ಶಶಿಧರ್ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ರೂ. 200.00
252 ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ರೂಪ ಹಾಸನ ರೂ. 50.00
253 ನಕ್ಷತ್ರ ನೋಡುತಾ.... ತಮ್ಮಣ್ಣ ವೀಗಾರ ರೂ. 100.00
254 ತಾರೆಗಳ ದುನಿಯಾ ಶಶಿದರ್ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ರೂ. 100.00
255 ಮೂಡಲ ಮನೆಯ ಮುತ್ತಿನ ಹುಡುಗಿ ಆತ್ಮಕೂರ ವಾಮನಚಾರ್ಯ ರೂ. 160.00
256 ರೀ ಮೇಡ್ ಇನ್ ಅಮೆರಿಕ ವಿಜಯ್ ಬಾರದ್ವಜ್ ರೂ. 250.00
257 ಪ್ರಭು ಸಂಹಿತೆಯ ರೂಪಕಗಳು ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ರೂ. 220.00
258 ಆಧುನಿಕೊತ್ತರವಾದ ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ರೂ. 350.00
259 ದ್ರೌಪದಿ ವೇಣುಗೋಪಾಲ ವಹ್ನಿ ರೂ. 500.00
260 ಕಳಚಿದ ಕೊಂಡಿ ಪ್ರಮೋದ್ ಮತಾಲಿಕ ರೂ. 150.00
261 ಮಲೆಯಾಳದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪೆಣ್ ಕತೆಗಳು ಪರ್ವತಿ ಜಿ ಐತಾಳ್ ರೂ. 320.00

262 ಹಳ್ಳಿ ಹಕ್ಕಿಯ ಹಾಡು (ಹೆಚ್.ವಿಶ್ವನಾಥ್ ಆತ್ಮಕತನ) ಹೆಚ್.ವಿಶ್ವನಾಥ್ ರೂ. 175.00
263 ಎಳೆಯರಿಗಾಗಿ ಸರಳ ರಾಮಾಯಣ ವೇಣುಗೋಪಾಲ ವಹ್ನಿ ರೂ. 350.00
264 ಮಾತು ಮಾತು ಮಥಿಸಿ... ಮೇಟಿ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ರೂ. 380.00
265 ಕಣಜ ಪ್ರಮೋದ್ ಮುತಾಲಿಕ ರೂ. 225.00
266 ಹಿಂದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಸ್ವಾಮಿ ಧರ್ಮಾತೀರ್ಥ ರೂ. 220.00
267 ಹಿರೋಶಿಮಾದ ಹೂವುಗಳು ಡಾ. ವಿಜಯ್ ನಾಗ್ ಜಿ ರೂ. 180.00
268 ಕುರುಡು (Blindness) ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್ ರೂ. 325.00
269 ಲೇಡಿ ಚಾರ್ಟಲೀಸ್ ಲವರ್ ಟಿ.ಎಸ್. ರಘುನಾಥ್ ರೂ. 500.00
240 ಚಲಂ (ಆತ್ಮಕಥೆ) ಲಕ್ಕೂರು ಆನಂದ ರೂ. 400.00
271 ಬೆಳಕೂ ಅದೆ, ಕತ್ತಲೆಯೂ ಅದೇ ಡಾ.ಅಮರೇಶ ನುಗಡೋಣಿ ರೂ. 280.00
272 ಮುತ್ತು (Pearl) ಲಕ್ಕೂರು ಆನಂದ ರೂ. 150.00
273 ನಡು ಮಧ್ಯಾಹ್ನದ ಚಂದ್ರ ಮತ್ತು ಇತರ ಕತೆಗಳು ಜೆ. ಬಾಲಕೃಷ್ಣ ರೂ. 150.00
(ABDULRAZAK GURNAH)
274 ಡೈರಿ ಆಫ್ ಎ ಎಂಗ್ ಗರ್ಲ್ ನಾಗರೇಖಾ ಗಾಂವ್ಕರ್ ರೂ. 450.00
275 ನಾಗಚಂದ್ರನ ರಾಮನ ಕಥನ ಸೃಜನ್ ಗಣೇಶ್ ಹೆಗಡೆ ರೂ. 360.00
276 ಶಂಭಾಲ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ; ಡಾ. ಜಯಲಲಿತಾ ರೂ. 270.00
277 ಸ್ವರ್ಗ (NOBLE PERIZE WINNER) ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ; ಬಿ. ಶರಣಪ್ಪ ರೂ. 320.00
278 ಆನಂತ್ಯ ಸುನೀತರಾಜ್ ರೂ. 400.00
279 ಯಶೋಧರ ಚರಿತ್ರೆ (ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಗಳು) ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ ರೂ. 290.00
280 ಹೊನ್ನ ಕೊಪ್ಪರಿಗೆ ವಸಂತಿ ಶೆಟ್ಟಿ ಬ್ರಹ್ಮಾವರ ರೂ. 120.00
281 ಚಾಂಡಾಳನೊಬ್ಬನ ಆತ್ಮವಿಮರ್ಶೆ ಡಾ. ಎಚ್.ಎಸ್.ನಾಗಭೂಷಣ ರೂ. 325.00
(INTERROGATTING MY CHANADALA LIFE)
282 1984 ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್ ರೂ. 275.00
283 ಭಾಷಾಂತರ ಜಗತ್ತು ಪಾರ್ವತಿ ಜಿ. ಐತಾಳ್ ರೂ. 125.00
283 ಬಿಜಾಪುರ ಡೈರಿ ಚಂದ್ರಕಾಂತ ಪೊಕಳೆ ರೂ. 225.00
284 ರನ್ನಿಂಗ್ ನಾವೆಲಿಸ್ಟ್ (Haruki Murkami) ರವಿಕುಮಾರ್ ಹಂಪಿ ರೂ. 160.00
285 ಹಾಜಿ ಮುರಾದ್ ಮತ್ತು ಇತರ ಕಥೆಗಳು ಟಿ.ಎಸ್. ರಘುನಾಥ್ ರೂ. 700.00
286 ಹೊಕ್ಕುಳು ಡಾ. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ರೂ. 400.00
287 ಇಲ್ಲಿ ಯಾರು ಮುಖ್ಯರಲ್ಲ ಡಾ. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ರೂ. 350.00
288 ಮನುಷ್ಯನಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ (NO LONGER HUMAN)
ವಿಜಯ ನಾಗ್ ಜಿ ರೂ. 140.00
289 ನಾನೆಂಬುದು ಕಿಂಚಿತ್ತು (ಆತ್ಮಕಥನ) ಡಾ. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ರೂ. 425.00
290 ಎಲ್ಲೆಗಳ ಮೀರಿ ಶ್ರೀದೇವಿ ಕೆರೆಮನೆ ರೂ. 225.00
(ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಲೇಖಕಿಯರ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು)
291 ಸಾಹಸ ಬೀಮ ವಿಜಯ ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ರೂ. 475.00
292 ಆದಿಪುರಾಣದ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ದಾರಿಗಳು ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ರೂ. 600.00
293 ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ರೂ. 750.00
294 ಬರ್ಟೋಲ್ಟ್ ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ರೂ. 400.00

295 ಶರಣರ ನಾಡಿನ ಸೂಫೀ ಮಾರ್ಗ ಪರ್ವೀನ್ ಸುಲ್ತಾನಾ ರೂ. 650.00

296 ಹೆಣವಾಗುತಿರುವ ಗಣರಾಜ್ಯ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ: ರಾಹು ರೂ. 300.00

The crooked timber of new india (Parakala Parbhakar)

297 ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನಲೆ – ಪ್ರೇರಣೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾವಗಳು

ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ರೂ. 350.00

298 ಅಂಟೋನಿಯೊ ಗ್ರಾಮ್ಷಿ ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ರೂ. 350.00

299 ಭವ್ಯ ಭೂಮಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ಕೆ. ಶ್ರೀನಾಥ್ ರೂ. 425.00

The Good Earth , Pearl S Buck - Nobel Prize Winner

300 ಛತ್ರಪತಿ ಶಿವಾಜಿ (RANJIT DESAI) ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ರಾಹು ರೂ. 1200.00

301 ವೃದ್ದ ಮತ್ತು ಸಮುದ್ರ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ ರೂ. 180.00

(The old Man And Sea) Ernest Hemingway- Nobel Prize Winner

302 ದಿ ಕಾಲ್ ಆಫ್ ವೈಲ್ಡ್ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ: ಜೆ.ವಿ. ಕಾರ್ಲೋ ರೂ. 260.00

The Call of the Wild -Jack London

303 ಹೃದಯ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ: ವಿಜಯ ನಾಗ್ ರೂ. 250.00

KoKoro Novel (Kokoro: Sensei no isho) BY : Natsume Soseki

304 ಭೂಮಿ (ಕಾದಂಬರಿ) ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ ರೂ. 400.00

EARTH- Émile Zola (Émile Édouard Charles Antoine Zola)

305 ಪ್ರಾಚೀನ ಪಾರ್ಲಿಮೆಂಟ್ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆಗಳು ಅಡಗೂರು ಹೆಚ್. ವಿಶ್ವನಾಥ್ ರೂ. 140.00

306 ದೇವಿ ಕುರುಬತಿ–ಐಗುಪ್ತದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಐಸಿರಿ

ದಂತಕತೆಯಾದ ಈಜಿಪ್ಟ್‌ನ ರಾಣಿ ಡಾ. ಶುಭದಾ ಎಚ್.ಎನ್. ರೂ. 260.00

A Tale of An Ancient legendary Egyptian queen

307 ಕ್ಯಾಂಡೀಡ್ – ವೋಲ್ಟೇರ್ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ ರೂ. 230.00

308 ಫಾಲ್ ಮಿಶೆಲ್ ಫುಕೊ – ತತ್ವಜ್ಞಾನ ರಾಜಕಾರಣ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು

ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ರೂ. 500.00

309 ಫಾಲ್ ಮಿಶೆಲ್ ಫುಕೊ – ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು

ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ರೂ. 680.00

309 ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ರೂ. 475.00

* ಪ್ರತಿಗಳು ಮುಗಿದಿವೆ.



ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಅನನ್ಯವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದವರು ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅವರ ತೊಂಡು ಮೇವು ಸಂಕಟಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಬ್ರಿಟೀಶರು ನಮಗೆ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದರಾಚೆಗೆ ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿದ್ದವು. ಅದನ್ನು ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ಅಪರೂಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅವರು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಹು ಆಯಾಮಗಳಿರುತ್ತವೆಂಬುದನ್ನು ಅದರೊಡನೆ ಸಂವಾದ ನೆಡೆಸಿರುವ ಕೇಶವಶರ್ಮ.ಕೆ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಸಂಪುಟಗಳಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಓದುಗರು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಈ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಕೆ. ವಿ. ಎನ್. ಅವರಿಗೆ ದೇಸಿ ಪ್ರಸ್ತಕವು ಗೌರವವನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದೆ.



ದೇಸಿ ಪುಸ್ತಕ

147

CRITISISM

₹275